

Isaiah Berlin

PENSADORES RUSOS



se

La «intelligentsia» rusa es una de las presencias claves, fundadoras, para entender la historia espiritual y política de Europa en la segunda mitad del siglo XIX. Tolstoi, Turgeniev, Herzen, explican —en ideario y en obra, en actitud vital— los perfiles de esa intensa revolución intelectual que preparó, en cierto modo, la liquidación del zarismo y la transformación radical del que llegaría a ser el primer país socialista del planeta. Sir Isaiah Berlin —una de las personalidades más brillantes del liberalismo contemporáneo— ofrece en este volumen (preparado por Henry Hardy y Aileen Kelly) un panorama completo y penetrante de esas extraordinarias figuras y su contribución indeleble al nacimiento de los tiempos modernos. Esta colección de ensayos constituye una de las más luminosas aportaciones a la historia de las ideas en la Rusia decimonónica y, en una perspectiva más amplia, es un libro esencial para estudiar las raíces de la modernidad. Por ello, C. M. Bowra señaló ya la «enorme influencia» de Isaiah Berlin en el pensamiento de nuestra época.



Isaiah Berlin

Pensadores rusos

ePub r1.0

Titivillus 22.03.2020

Título original: *Pensadores rusos*

Isaiah Berlin, 1978

Traducción: Juan José Utrilla

Diseño portada: Titivillus

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Índice de contenido

LA COMPLEJA VISIÓN DE ISAIAH BERLIN

PRÓLOGO DEL AUTOR

PRÓLOGO DEL COMPILADOR

RUSIA Y 1848

EL ERIZO Y EL ZORRO

HERZEN Y BAKUNIN, Y LA LIBERTAD INDIVIDUAL

UNA DÉCADA NOTABLE

I. EL NACIMIENTO

II. EL ROMANTICISMO ALEMÁN EN SAN PETERSBURGO Y EN
MOSCÚ

III. VISSARION BELINSKY

IV. ALEXANDER HERZEN

EL POPULISMO RUSO

TOLSTOI Y LA ILUSTRACIÓN

PADRES E HIJOS TURGUENIEV Y LA SITUACIÓN LIBERAL

APÉNDICE

Sobre el autor

Notas

LA COMPLEJA VISIÓN DE ISAIAH BERLIN

No busques soluciones en este libro:
no hay ninguna.
El hombre moderno
carece por lo general de ellas.

ALEXANDER HERZEN: Introducción a *Desde la otra orilla*.

Para explicar la revolución rusa a *Lady Ottoline Morrell*, Bertrand Russell dijo que con todo lo aterrador que pudiera resultar el despotismo bolchevique, acaso fuera el tipo de gobierno más adecuado para Rusia: «se puede entender esto si se pregunta cómo gobernar a los personajes de Dostoievski».

Los liberales de Occidente han coincidido, en buena medida, con esta opinión, sobre todo si se piensa en los «demonios» de la novela de Dostoievski: *la intelligentsia radical rusa*. El grado de alienación de estos hombres respecto a su sociedad y la repercusión que, a su vez, tuvieron sobre ella, constituye un fenómeno histórico casi *sui generis*. Sus dirigentes ideológicos integraron un pequeño grupo, con la coherencia y pasión de una secta religiosa. Su ferviente oposición moral frente al orden establecido, su auténtico interés y compromiso con las ideas, su fe en la ciencia y en la razón fueron factores que allanaron el camino de la revolución rusa y confirieron a

estos hombres una gran importancia histórica. Empero, los historiadores ingleses y norteamericanos suelen referirse a ellos con una mezcla de condescendencia y aversión moral, pues las teorías que sostuvieron de manera devota y apasionada no fueron originales: las tomaron de Occidente y, con frecuencia, las comprendieron mal. Por otra parte, una fanática pasión por las ideologías extremas los hizo precipitarse, como a los «demonios» de Dostoievski, en una ciega autodestrucción que resultó igualmente demoledora para su país y para gran parte del mundo. La revolución rusa y sus consecuencias han contribuido a fortalecer la creencia, muy arraigada en los países anglosajones, de que el interés apasionado por las ideas es un síntoma de desorden moral y mental.

Isaiah Berlín, uno de los pensadores liberales más destacados y lúcidos de este siglo, ha disentido firme y constantemente de estas ideas. Sus *Cuatro ensayos sobre la libertad*^[1] son contribuciones de primera magnitud al estudio de los problemas fundamentales de la filosofía política. Su originalidad como pensador radica en una combinación de liberalismo inglés y un entusiasmo enteramente europeo por las ideas y sus efectos sobre la práctica política. Sus textos expresan la convicción de que los valores liberales se comprenden y defienden mejor si se trata de entender el papel de las ideas convertidas en acciones y, en particular, la atracción moral e intelectual que ejercieron las que Berlín llama «grandes visiones despóticas», tanto de la izquierda como de la derecha. El aporte principal de Berlín a la vida intelectual inglesa ha sido su oposición permanente a la indiferencia de Inglaterra ante los movimientos intelectuales de Europa en el último medio siglo. En conferencias y ensayos que han sido obras maestras de lucidez y claridad, Berlín ha logrado familiarizar a un vasto público con las grandes tradiciones intelectuales europeas, con las ideas y personalidades de algunos de los pensadores más originales del mundo posrenacentista. Ahora, en los ensayos reunidos por vez primera en este libro, hace lo propio con el fenómeno de la *intelligentsia* rusa.

Isaiah Berlín se acerca a la *intelligentsia* para conocer, en efecto, la forma en que las ideas han sido «vividas» como soluciones a exigencias morales. En contraste con la mayoría de los estudios relacionados con el tema — emprendidos para contemplar y evaluar soluciones políticas a la luz de

circunstancias históricas— Berlín se preocupa, sobre todo, por los problemas de tipo moral y social que la *intelligentsia* se planteaba. Aun cuando sus ensayos sobre las cuestiones rusas se sostienen por sí mismos sin necesidad de anotaciones filosóficas o referencias cruzadas, constituyen igualmente una contribución al tema medular de todos sus escritos de historia intelectual. Su originalidad puede apreciarse mejor si se le inscribe en este más amplio marco de referencia.

La preocupación central de Berlín ha sido ahondar en las preguntas fundamentales que condicionan para él la conducta moral del hombre: ¿Son todos los valores compatibles, sin distinción alguna? ¿Habrá una respuesta definitiva al problema de cómo vivir, o un solo objetivo humano ideal y universal? Dentro de la gran variedad de sus estudios, Berlín ha examinado las raíces históricas y psicológicas que determinan las visiones monistas y pluralistas del mundo. Considera que las grandes estructuras totalitarias edificadas sobre cimientos hegelianos y marxistas no son engendros terribles, sino consecuencias lógicas de una idea central en el pensamiento de Occidente: que hay una unidad fundamental en todo fenómeno, una unidad derivada de un propósito universal. Algunos monistas consideran que ese propósito único puede llegar a descubrirse mediante la investigación científica, la religión o la metafísica y que una vez descubierto, dará al hombre la respuesta definitiva acerca de cómo vivir.

A pesar de que las formas extremas de esta fe revisten una visión deshumanizada del hombre como instrumento de fuerzas históricas abstractas y han conducido a las perversiones más criminales en la práctica política, Berlin subraya que la fe en sí misma no puede descartarse como si fuese solo un producto de mentes enfermas, ya que es la base de toda una tradición moral y está enraizada en «una profunda e incurable necesidad metafísica», surgida de la sensación de ruptura interior que tiene el hombre y de la necesidad de recuperar la totalidad perdida. Este anhelo de absoluto expresa, frecuentemente, el apremio del hombre por soslayar la responsabilidad de regir su propio destino y transferirla a un todo vasto, monolítico e impersonal: «Naturaleza, historia, clase, raza, las ‘duras realidades de nuestro tiempo’, o la evolución irresistible de la estructura social que nos absorberá e integrará en su tejido neutro, ilimitado e indiferente que está al margen de

cualquier evaluación o crítica y en contra del cual luchamos hasta nuestra absoluta destrucción».

El hecho de que el pluralismo sea un fenómeno raro se debe, piensa Berlin, a que las visiones monistas de la realidad satisfacen necesidades humanas fundamentales. El pluralismo no debe confundirse con el significado que se le ha querido atribuir desde una postura liberal, a saber: que todas las posiciones extremas deforman los verdaderos valores, y que la clave de la armonía social y moral se halla en la moderación y el justo medio. El pluralismo concebido por Berlin es una concepción mucho más vigorosa y audaz intelectualmente: rechaza, en definitiva, todo criterio que sostenga la posible solución, a través de una síntesis, de todo conflicto de valores y niega que todos los fines deseables puedan ser reconciliados. La naturaleza humana genera una diversidad de valores, sagrados y fundamentales que, sin embargo, se excluyen unos a otros sin que exista posibilidad de establecer una relación jerárquica objetiva entre ellos. En suma, la conducta moral supone la difícil alternativa de elegir entre valores incompatibles, aunque igualmente deseables, sin la ayuda de un criterio universal.

Esta constante incertidumbre moral es, para Berlin, el precio que debe pagar el hombre por reconocer la naturaleza verdadera de su libertad: el derecho de cada individuo a decidir su propio destino frente a la dirección del Estado, la Iglesia o el Partido. Esto es de importancia capital si advertimos que las distintas finalidades y aspiraciones humanas no pueden evaluarse de acuerdo con un criterio universal, o subordinarse a algún propósito trascendente. Berlín sostiene que aun cuando estas opiniones, características de un pluralismo coherente, se encuentran implícitas en algunas tesis humanistas y liberales, pocas veces se enuncian expresamente, ya que su contenido constituye una seria amenaza para la vigencia de algunos de los principios fundamentales de la tradición intelectual occidental, los cuales se acatan ciegamente y sin discusión. En sus ensayos acerca de Vico, Maquiavelo y Herder, lo mismo que en su *Inevitabilidad histórica*, Berlín indica que los pocos pensadores que han tolerado el fardo de las consecuencias de una visión pluralista han debido cargar, igualmente, con la incomprensión de su obra y el menosprecio de su originalidad.

En sus *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Berlín afirma que las visiones pluralistas del mundo han nacido de la claustrofobia que aparece en períodos de estancamiento intelectual y social. Cuando un sentimiento intolerable oprime las facultades humanas y exige sumisión y conformismo, se genera la necesidad de «más luz», esto es, la ampliación de los campos de responsabilidad individual y de acción espontánea. La historia ha demostrado que en los períodos en que predominan las doctrinas monistas, los hombres tienden a la agorafobia; por otra parte, en los momentos de crisis histórica, cuando la necesidad de elección genera miedos y neurosis, el hombre anhela cambiar las dudas y agonías que provienen de su responsabilidad moral por visiones deterministas, conservadoras o radicales que le ofrezcan «la paz de la prisión, una placentera seguridad y el sentimiento de haber encontrado, al fin, un lugar en el cosmos». Berlín observa que nunca como hoy ha sido tan poderoso el anhelo de seguridad. Sus Cuatro ensayos sobre la libertad son una enérgica advertencia de la necesidad de profundizar en nuestras percepciones morales —en la «compleja visión» del mundo— para descubrir así las falacias fundamentales que las sustentan.

Como muchos otros liberales, Berlín cree que esta profundización en nuestras percepciones puede lograrse mediante el estudio de los antecedentes intelectuales de la revolución rusa. Sus conclusiones, sin embargo, difieren de las de ellos. Con el sutil sentido moral que lo llevó a formular interpretaciones novedosas y radicalmente distintas sobre los intelectuales europeos, Berlín refuta la opinión general del monismo fanático de la *intelligentsia* rusa, y muestra cómo su circunstancia histórica la predispuso hacia una visión del mundo a la vez monista y pluralista. Así, lo fascinante de este movimiento radica en el hecho de que sus miembros más sensibles sufrieron, simultánea y agudamente, claustrofobia y agorafobia, atracción y repudio igualmente interno frente a las ideas mesiánicas. Según Berlín, estos sentimientos condujeron a los miembros de la *intelligentsia* a una introspección, que en muchos casos se tradujo en una profética comprensión de los grandes problemas de nuestro tiempo.

Las causas de la extrema agorafobia rusa que generó una sucesión de doctrinas políticas milenaristas son bien conocidas: como reacción política al fracaso de la revolución de 1825 que pretendió hacer de Rusia un Estado

constitucional conforme al modelo de Occidente, la pequeña élite intelectual occidentalizada se apartó de su sociedad atrasada. Sin una posibilidad verdadera de dar salida a sus energías, estos hombres canalizaron su idealismo social en la búsqueda religiosa de la verdad. Utilizando el sistema histórico-filosófico característico de la filosofía idealista que en ese momento oficiaba en Europa, esta élite buscó una verdad unitaria que diera sentido al caos moral y social de su entorno y que la mantuviera firmemente ligada a la realidad.

Berlín señala que el anhelo de absoluto originó, en gran medida, la firmeza y consistencia características de los pensadores rusos: su costumbre de llevar ideas y conceptos hasta sus últimas —y a veces absurdas— consecuencias, a pensar que el detenerse en un razonamiento sin llegar a sus últimas conclusiones era signo de cobardía moral y un compromiso insuficiente con la verdad. Pero Berlín insiste en que detrás de esa coherencia había una segunda motivación, más conflictiva. La *intelligentsia* rusa compuesta por una minoría occidentalizada, influida, a través de la educación y las lecturas, por la ilustración y por los ideales románticos de libertad y dignidad humana, enfrentada además al despotismo brutal y primitivo de Nicolás I reaccionó con una claustrofobia social sin paralelo, incluso si se le compara con los países más avanzados de Europa. En consecuencia, la *intelligentsia* en búsqueda del absoluto empieza por negar los absolutos —las creencias tradicionales, dogmas, instituciones políticas, religiosas y sociales— porque para sus miembros esos absolutos deforman en el hombre la idea de sí mismo y de sus adecuadas relaciones sociales. En el *ensayo Rusia en 1848*, Berlin muestra cómo el fracaso de las revoluciones europeas de aquel año aceleró en Rusia el proceso antes descrito y causó entre los intelectuales una profunda desconfianza hacia las soluciones políticas postuladas por los ideólogos más avanzados de Occidente. Para los miembros de la *intelligentsia* más sensibles moralmente, la congruencia intelectual significaba, sobre todo, un doloroso proceso de liberación interna al que denominaron «sufrimiento hacia la verdad»: el abandono de toda ilusión reconfortante y de las verdades a medias que tradicionalmente han encubierto o justificado las formas de despotismo social y moral. Todo esto condujo a una crítica trascendente de las normas cotidianas de conducta política y

social, cuya validez es incontrovertible. El tema central de los ensayos que Berlin consagró a los pensadores rusos se refiere fundamentalmente a la cohesión y firmeza y al escepticismo y fe que caracterizaron las ideas de la *intelligentsia* rusa, así como a los problemas y tensiones que enfrentaron.

Berlin se basa en un gran número de animados retratos de algunos pensadores para demostrar cómo varios de los miembros más destacados de la *intelligentsia* se debatieron entre la desconfianza que les producían los absolutos y el anhelo de encontrar algunas verdades únicas que pudieran resolver, de una vez por todas, los problemas de la conducta moral. Algunos de esos pensadores fueron finalmente vencidos por esa necesidad: al comienzo de su carrera, Bakunin denuncia la tiranía del dogmatismo sobre los individuos y luego termina por exigir la más absoluta sumisión a su propio dogma acerca de la sabiduría del labriego común. Por otra parte, muchos de los jóvenes nihilistas iconoclastas que surgieron hacia 1860, terminaron por aceptar incondicionalmente dogmas del más absoluto materialismo. Entre otros pensadores, la batalla fue más firme y sostenida. El crítico Belinsky es citado frecuentemente como el arquetipo más inhumano y fanático de la *intelligentsia*: a partir de los principios hegelianos deducía — contrariamente a lo que exigían los instintos de la conciencia— que el despotismo de Nicolás I fuera aceptado como prueba de la armonía cósmica. Aun así, en un estudio muy conmovedor acerca de Belinsky, Berlín considera que si bien es cierto que la búsqueda de fe lo llevó a defender durante algún tiempo una postura tan grotesca, a fin de cuentas su integridad moral le hizo retractarse y cambiar esta torpe visión por otra, intensamente humanista que denunció en los grandes y novedosos sistemas histórico-filosóficos a un Moloch que exige el sacrificio de los individuos en aras de las abstracciones ideales. Belinsky resume en sí mismo la paradoja de la coherencia y la firmeza rusas: su deseo de encontrar un ideal capaz de resistir cualquier intento que pretendiera destruirle induce a la *intelligentsia* rusa a trabajar con entusiasmo y clarividencia para destruir las ideas huecas sobre las que se sustentan las soluciones absolutas y universales acerca de la sociedad y la naturaleza humana. En un ensayo en torno a la tradición populista imperante en el pensamiento radical ruso del siglo XIX, Berlín muestra cómo los populistas, muy avanzados para su tiempo, advirtieron los peligros e

implicaciones deshumanizadoras de las teorías liberales y radicales contemporáneas del progreso, que ponían una enorme confianza en la cuantificación, centralización y racionalización del progreso productivo.

La mayoría de los miembros de la *intelligentsia* vio en su crítica solo una actividad preliminar tendiente a cimentar las bases de las grandes construcciones ideológicas. Berlín considera que esta actitud resulta de gran importancia para nuestro tiempo, cuando solo un pluralismo firme y coherente puede proteger la libertad humana contra las depredaciones de los sistematizadores. En su opinión, este pluralismo estuvo plenamente articulado en las ideas de Alexander Herzen, pensador cuya originalidad ha sido hasta ahora completamente pasada por alto.

Fundador del populismo ruso, Herzen era conocido en Occidente como un radical que profesaba una fe utopista bajo la forma de un socialismo arcaico. En sus dos ensayos sobre Herzen y en las presentaciones de sus trabajos más importantes —*Desde la otra orilla*^[2] y *Memorias y pensamientos*^[3]— Isaiah Berlín ha contribuido a transformar nuestra opinión al señalarlo como «uno de los tres más grandes predicadores moralistas rusos» y autor de algunos de los más profundos escritos modernos acerca de la libertad.

Así como otros miembros de la *intelligentsia*, Herzen comienza su carrera buscando un ideal, que luego encontró en el socialismo. Creyó que los instintos del campesino ruso lo conducirían a formas de socialismo superiores a las occidentales. Sin embargo, se negó a prescribir su ideal como solución final a los problemas rusos, ya que consideraba que la búsqueda de semejante solución era incompatible con el respeto a la libertad humana. Al comenzar la quinta década del siglo XIX, en él como en Bakunin, ejercen una gran influencia los jóvenes hegelianos, con su fe en que el camino de la libertad pasa por la negación de los dogmas, las tradiciones y las instituciones caducas con que habitualmente el hombre se ha esclavizado a sí mismo y a sus semejantes. Herzen se adhirió a este rechazo de los absolutos con una firmeza y congruencia solo igualadas por Stirner. Atribuyó el fracaso de los anteriores movimientos liberadores a una tendencia fatalmente orientada hacia la idolatría, aun por parte de los más radicales iconoclastas que trataban de liberar al hombre de un yugo sometiéndolo a otro. En su rechazo de ciertas

formas específicas de opresión nunca fueron muy lejos, y fallaron siempre al atacar su causa común: la tiranía de las abstracciones sobre los individuos. Como señala Berlín, el combate de Herzen contra todas las deterministas filosofías del progreso demuestra hasta qué punto comprendió que «el mayor pecado que puede cometer un ser humano es tratar de transferir la responsabilidad moral de sus propios hombres, a un orden futuro e impredecible» y santificar crímenes monstruosos en nombre de la fe y de una utopía remota.

Al calificarlo como un pensador muy moderno, Berlin subraya el conflicto que mantuvo a Herzen dividido entre los valores incompatibles de igualdad y de excelencia. Herzen reconocía la injusticia de las élites, pero apreciaba la libertad moral e intelectual y la distinción estética de la verdadera aristocracia. Sin embargo, a diferencia de los ideólogos de izquierda, al rechazar el sacrificio de la excelencia a la igualdad, comprendió —lo mismo que John Stuart Mills— algo que solo hoy se ha visto con claridad: que el punto medio entre estos valores, representado por la «sociedad de masas» no solo no es el mejor de los mundos posibles, sino que frecuentemente, según Milis, resulta una «conglomerada mediocridad», ética y estéticamente repugnante, que hunde al individuo en la masa. Con gran convicción y un lenguaje tan claro y comprometido como el del propio Herzen, Berlin percibe la originalidad de esta idea y la comunica al lector: no hay soluciones generales para problemas específicos o individuales y únicamente hay recursos temporales que deben basarse en la convicción de que cada momento histórico es único y responde a necesidades y demandas concretas de pueblos e individuos.

La investigación de Berlin en la búsqueda de autenticidad de los pensadores rusos incluye estudios sobre dos escritores, Tolstoi y Turgueniev, en los que refuta una idea errónea, y muy generalizada en torno a la relación entre pensadores y escritores: a saber, que en Rusia el pensamiento radical y la literatura constituyen dos tradiciones distintas relacionadas únicamente por su mutua hostilidad. La bien conocida aversión de Dostoievski y Tolstoi a la *intelligentsia* rusa es citada frecuentemente para hacer notar el abismo existente entre los grandes escritores rusos interesados en explorar las profundidades del espíritu humano, y la *intelligentsia*, constituida por

pensadores materialistas que solo abordaban las formas externas de la existencia social. En sus ensayos acerca de Tolstoi y de Turgueniev, Berlin muestra que su obra solo puede comprenderse como resultado del mismo conflicto moral que padeció la *intelligentsia* radical. Esos ensayos tienen un doble significado y representan aportaciones significativas a la historia de las ideas: por una parte, son trabajos críticos que muestran la naturaleza de todo lo que nos permite comprender la diferencia fundamental entre dos de los más grandes escritores rusos; y por otra, son estudios de los conflictos entre visiones distintas y antagónicas de la realidad.

En su famoso estudio de la visión histórica de Tolstoi, «El erizo y el zorro», y en el menos conocido Tolstoi y la ilustración, Berlin señala que la relación entre la prédica moral de Tolstoi y su visión artística debe entenderse como una titánica lucha entre la visión monista y la visión pluralista de la realidad. El «nihilismo letal» de Tolstoi lo llevó a denunciar la pretensión de teorías, dogmas y sistemas, de explicar, ordenar y predecir los complejos y contradictorios fenómenos de la historia y de la existencia social; pero la fuerza que lo impulsó hacia el nihilismo fue su anhelo apasionado de encontrar una verdad unitaria que abarcara toda la existencia, protegiéndola de cualquier ataque. Por tanto, Tolstoi estuvo sujeto a una permanente contradicción consigo mismo, ya que percibía la realidad en toda su complejidad pero al mismo tiempo creía en «un todo vasto y unitario». En su arte expresa insuperables sentimientos en favor de una variedad irreductible de fenómenos, pero en su prédica moral defiende la simplificación, representada en el solo plano del campesino ruso o de la simple ética cristiana.

En algunos de los pasajes más vivos y reveladores —desde el punto de vista psicológico— jamás escritos sobre Tolstoi, Berlin muestra cómo su tragedia fue resultado de la incompatibilidad entre su exacto sentido de la realidad y sus pobres y raquíticos ideales. Las conclusiones a las que llegaron los escritos de Herzen quedaron demostradas en la tragedia de la vida de Tolstoi: su incapacidad de armonizar metas y actitudes antagónicas igualmente válidas, no obstante sus desesperados intentos por lograrlo. Este fracaso para resolver sus contradicciones internas revela la estatura moral de Tolstoi, aun para aquellos que han mistificado o rechazado su mensaje.

Pocos escritores parecen haber tenido tan escasa semejanza como Tolstoi, el fanático buscador de la verdad, y Turgueniev, el prosista lírico y poeta de «los últimos encantos de las decadentes casas de campo». Pero en su ensayo sobre Turgueniev, Berlin señala que aun cuando por temperamento fue un liberal que rechazó el dogmatismo estrecho y se opuso a las soluciones extremas, en su juventud estuvo profundamente influido por los compromisos morales de sus contemporáneos y por su lucha contra las injusticias de la autocracia.

Turgueniev aceptaba plenamente la idea de su amigo Belinsky de que un artista no puede permanecer como observador neutral en la batalla entre justicia e injusticia sino que, como todo hombre decente, debe consagrarse a buscar, establecer y proclamar la verdad. Esto trajo como consecuencia que el liberalismo de Turgueniev se convirtiera en algo totalmente distinto del liberalismo europeo de la época; mucho menos confiado y optimista pero más moderno. En sus novelas, Turgueniev describe el desarrollo de la *intelligentsia* y examina las controversias que, a mediados del siglo XIX, mantuvieron conservadores y radicales, moderados y extremistas de su país, explorando escrupulosamente y con alto sentido moral, las fuerzas y debilidades de individuos y grupos de las doctrinas que los dominaban. Berlín sostiene que la originalidad del liberalismo de Turgueniev se basaba en la convicción, compartida por Herzen (aunque él pensó que el populismo de este era su última ilusión), y contraria a la de Tolstoi y los revolucionarios —cuya constancia Turgueniev admiraba— de que no existía una respuesta final a los principales problemas de la sociedad. En una época en que liberales y radicales se sentían seguros de la inevitabilidad del progreso, cuando las alternativas políticas parecían predeterminadas por fuerzas históricas inexorables —las leyes económicas que gobiernan los mercados o el conflicto de las clases sociales—, únicas, responsables de los resultados, Turgueniev advirtió la falsedad de la certidumbre invocada por los liberales para justificar las injusticias del orden existente, o por los radicales para justificar su destrucción despiadada e indiscriminada.

Así, previo el conflicto de los humanistas radicales de nuestro siglo, que ha sido magistralmente descrito por uno de los pensadores políticos de mayor

sensibilidad moral en nuestros días, Leszek Kolakowski, como la permanente y angustiosa necesidad de elegir entre *Sollen* y *Sein*, entre valor y hecho:

La misma pregunta se repite continuamente, pero en distintas versiones: ¿cómo podemos evitar que las alternativas Sollen-Sein se polaricen en utopismo-oportunismo, romanticismo-conservadurismo y demencia sin propósito, contra el crimen disfrazado de sobriedad? ¿Cómo podemos evitar la alternativa final del Escila del deber, que grita sus consignas arbitrarias, y el Caribdis de la sumisión al mundo existente, que se transforma en la aprobación voluntaria de sus más espantosas consecuencias? ¿Cómo evitar la alternativa, dado el postulado —que consideramos esencial— según el cual nunca estamos en posibilidad de medir verdadera y precisamente los límites de la que llamamos «necesidad histórica»? Finalmente, la falta de respuestas precisas muestra cómo no estamos en condiciones de decidir con certeza qué hechos concretos de la vida social forman parte del destino histórico y qué potencialidades se esconden en la realidad existente.

Este planteamiento de Kolakowski acerca del dilema de nuestro tiempo es ciertamente válido; sin embargo, Turgueniev, pensador con características muy diferentes, se enfrentó a este dilema hace más de un siglo. Antes de que los partidarios de las visiones unilaterales, conservadoras o utópicas poseyeran el equipo tecnológico necesario para experimentar en un material humano ilimitado, no era tan difícil como lo es hoy defender la idea de que cualquier visión extrema, o aun intermedia, era toda la respuesta. Isaiah Berlin ha demostrado que en la época en que los pensadores liberales y los ideólogos de izquierda confiaban todavía en la validez de sus sistemas, Turgueniev ya había alcanzado, a través de su obra artística, una visión mucho más rica y compleja.

No haya duda de cuál de los tres personajes descritos es tratado por Berlin con mayor simpatía. Berlin reconoce que no obstante la grandeza moral de Tolstoi, es imposible olvidar su ceguera en los momentos en que abandona la visión humana, característica de su obra, por un dogmatismo repugnante. Asimismo, recuerda que a Turgueniev, pese a la claridad de su visión e inteligencia y su sentido de la realidad, le faltaron el valor y el compromiso moral que tanto admiraba en la *intelligentsia* radical: además, frecuentemente

su vacilación entre las distintas alternativas se produjo en un estado de «melancolía complaciente y benévola», al fin desapasionada y desinteresada.

Es Herzen el autor con quien Berlin siente mayor afinidad, aunque está de acuerdo cuando Turgueniev dice que Herzen no había podido despojarse de una ilusión: su fe en el campesino ruso. Aunque sin mencionarlo, lo cita al final de su conferencia inaugural *Dos conceptos sobre la libertad*: «Comprender la validez relativa de nuestras convicciones y sin embargo sostenerlas sin cejar, es lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro». Herzen que, como lo muestra Berlin, tuvo la visión sutil de un Turgueniev junto con el abnegado compromiso con la verdad digno de un Tolstoi, fue, en este sentido, al mismo tiempo valeroso y civilizado. Al comprender que «uno de los desastres modernos más profundos consiste en que el hombre se halla atrapado por abstracciones, en lugar de realidades», Herzen mostró que poseía en alto grado ese coherente pluralismo de visión que, para Isaiah Berlin, es la esencia misma de la sabiduría política.

A menudo se dice de los rusos que su peculiaridad nacional consiste en expresar de manera particularmente extrema ciertas características universales de la condición humana; y para muchos, el significado histórico de la *intelligentsia* rusa se deriva del hecho de que sus miembros encarnan el anhelo humano de absolutos, de manera patológicamente exagerada. Los ensayos de Berlin nos presentan una interpretación muy distinta y mucho más compleja de la «universalidad» de esa *intelligentsia*, mostrando que por toda una gama de razones históricas, no encarnó un solo anhelo humano, sino al menos dos, fundamentales y opuestos. El afán de afirmar la autonomía del hombre mediante la revuelta contra la necesidad chocó una y otra vez con su exigencia de certidumbres, dando a sus miembros agudas percepciones de los problemas morales, sociales y estéticos que en el presente siglo han llegado a ser considerados de importancia central.

Si este aspecto de su pensamiento ha despertado tan poca atención en Occidente, ello se debe, en cierta medida, a los manifiestos defectos teóricos de los escritos de la mayoría de los miembros de la *intelligentsia*. Lo repetitivo, lo incoherente, la proliferación de ideas mal digeridas de fuentes extranjeras, en los textos de hombres como Belinsky, junto con los desastres políticos de que son responsables, han hecho que la mayoría de los estudiosos

occidentales repitan fervorosamente la famosa frase de Chaadaev: «Si alguna lección puede dar Rusia al mundo, es la de evitar a toda costa que su ejemplo se repita». Pero con un agudo instinto de la calidad, que frecuentemente acompaña al sentido histórico, Isaiah Berlín ha descubierto, más allá de los defectos formales de los escritos de la *intelligentsia*, una pasión moral que es digna de atención y de respeto. Los ensayos reunidos en este libro son un triunfo de la fe que Berlin ha venido predicando a su público desde hace muchos años: el entusiasmo por las ideas no es un defecto ni un vicio; por lo contrario, los efectos nocivos de las visiones limitadas y despóticas solo pueden combatirse eficazmente por medio de una invariable claridad de visión moral e intelectual, que permita ahondar y exponer las implicaciones ocultas y consecuencias extremas de los ideales sociales y políticos.

Como señala Berlin en sus *Cuatro ensayos sobre la libertad*, ningún filósofo ha logrado probar o desmentir definitivamente la tesis determinista según la cual los ideales subjetivos no ejercen ninguna influencia sobre los hechos históricos; empero, los ensayos de este libro, con su profunda percepción de la esencia moral del hombre como fuente de su humanidad, del modo en que los ideales son «vividos» en conflictos internos, defienden, más poderosamente que ninguna demostración lógica, la fe que ha imbuido todos los escritos de Isaiah Berlin: los hombres son moralmente libres y, mediante las ideas y convicciones que sostienen libremente, son capaces de influir, para bien o para mal, sobre los acontecimientos, mucho más a menudo de lo que creen los deterministas.

AILEEN KELLY

PRÓLOGO DEL AUTOR

Los ensayos aquí reunidos fueron escritos o pronunciados como conferencias, en diversas ocasiones sobre un período de casi treinta años, y por tanto tienen menos unidad de tema que si los hubiese concebido en relación de unos con otros. Desde luego, estoy sumamente agradecido al compilador de estos escritos, Henry Hardy por su convicción de que valía la pena exhumarlos, y por el minucioso e infatigable celo con que ha eliminado, dentro de lo posible, todos sus defectos, en particular inexactitudes, contradicciones y oscuridades. Naturalmente, yo soy el único responsable de los errores que hayan podido quedar.

También debo mucho a Aileen Kelly por haber escrito una introducción a este volumen, en particular por su profunda y favorable comprensión de los temas en cuestión y de cómo los he tratado. No menos agradecido estoy por las grandes molestias que, en mitad de sus propias labores, se ha tomado para verificar y, en ocasiones, enmendar, referencias vagas y traducciones demasiado libres. Su inagotable entusiasmo casi me ha convencido de que la preparación de este volumen ha merecido tanto trabajo devoto e inteligente. Solo puedo esperar que el resultado justifique tanto gasto de tiempo de energía, de su parte y de Henry Hardy.

Varios de estos ensayos comenzaron como conferencias para el público en general, no leídas de un texto preparado. Las versiones publicadas se basaban en transcripciones de mis palabras, así como de mis notas y, como bien lo sé, llevan la marca de su origen, tanto en su estilo como en su estructura.

Los textos originales han quedado virtualmente intactos; no se ha hecho ningún intento de revisarlos a la luz de algo publicado después acerca de la

historia de las ideas en Rusia en el siglo XIX, ya que, hasta donde yo sé, en este campo (relativamente poco cultivado) no ha aparecido nada que arroje dudas serias sobre las tesis centrales de estos ensayos. Empero, acaso esté equivocado; en tal caso, deseo asegurar al lector que esto se debe a ignorancia de mi parte y no a una confianza inquebrantable en la validez de mis propias opiniones. En realidad, todo el peso de estos ensayos reunidos, hasta donde puede decirse que muestran alguna tendencia, es su desconfianza de toda pretensión de poseer un conocimiento insuperable acerca de cuestiones de principio o de hecho, en cualquier esfera del comportamiento humano.

ISAIAH BERLÍN.

Julio de 1977

PRÓLOGO DEL COMPILADOR

En este volumen he reunido y preparado para su reimpresión la mayor parte de los ensayos hasta hoy publicados por Isaiah Berlin que no habían aparecido en recopilaciones. Sus muchos escritos se hallan dispersos, a menudo en sitios oscuros, en su mayoría agotados, y hasta ahora solo una media docena de ensayos se han reunido y reimpreso^[1]. Este volumen, junto con una bibliografía completa de lo que hasta la fecha ha publicado^[2], harán más accesible una mayor parte de su obra. Es claro que lo merece.

Unos cuantos pasajes —principalmente traducciones— fueron reescritos por el compilador. Por lo demás, aparte de algunas correcciones necesarias y el añadido de referencias que faltaban, los ensayos aparecen en su forma original.

Este volumen comprende los ensayos de Isaiah Berlin sobre la literatura y el pensamiento rusos en el siglo XIX. «Rusia y 1848» fue publicado en la *Slavonic Review*, 26 (1949); «El erizo y el zorro» apareció, en forma abreviada, como «Lev Tolstoy's Historical Scepticism» en los *Oxford Slavonic Papers*, 2 (1951), y fue reimpreso con adiciones, bajo su título actual en 1953 por Weidenfeld and Nicolson en Londres, y por Simon and Schuster en Nueva York; «Herzen y Bakunin y la libertad individual» fue publicado en Ernest J. Simmons (comp.), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* (Cambridge, Massachusetts, 1955, Harvard University Press); los cuatro ensayos colectivamente titulados «Una década notable», reproducidos aquí de la versión publicada como «A Marvellous Decade» en *Encounter*, 4, núm. 6 (junio de 1955), 5, núm. 11 (noviembre de 1955), 5, núm. 12 (diciembre de 1955) y núm. 5 (mayo de 1956) se originaron como las Northcliffe Lectures para 1954 (pronunciadas en el University College,

Londres), que después fueron transmitidas, ese mismo año, en el Tercer Programa de la B. B. C; «El populismo ruso» es la introducción a Franco Venturi, *Roots of Revolution* (Londres, 1960: Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1960; Knopf), y también apareció en *Encounter*, 15, núm. 1 (julio de 1960); «Tolstoi y la Ilustración», la P. E. N. Hermon Ould Memorial Lecture para 1960, fue publicada primero en *Encounter*, 16, núm. 2 (febrero de 1961), y después en *Mightier than the Sword* (Londres, 1964: Macmillan); «Padres e hijos», la Romanes Lecture para 1970, fue publicada por la Clarendon Press, Oxford, en 1972 (reproducida con modificaciones, 1973), y ha aparecido también en la *New York Review of Books* (18 de octubre, 1 y 15 de noviembre de 1973) y como introducción a *Padres e hijos*, de Iván Turgueniev, traducido al inglés por Rosemary Edmonds (Harmondsworth, 1975: Penguin). Estoy agradecido a los editores en cuestión por haberme autorizado a reproducir estos ensayos. «Una década notable», «El populismo ruso» y «Tolstoi y la ilustración» han quedado sin referencias, como originalmente aparecieron.

Los que conocen la tarea del autor en este campo observarán que faltan dos escritos importantes. El primero es la introducción de una traducción al inglés de *Desde la otra orilla y El pueblo ruso y el socialismo* (Londres, 1956), de Alexander Herzen; el segundo es la introducción a la traducción de las memorias de Herzen, *Mi pasado y mis ideas*, traducidas al inglés por Constance Garnett; presentadas y abreviadas por Dwight Mac Donald, Nueva York, 1973, Londres, 1974). Ambos escritos cubren un terreno que traslapa con el de los dos ensayos sobre Herzen que aparecen en este volumen^[3].

Tengo muchas deudas de gratitud, y aquí solo puedo mencionar las de más peso. Antes que nada, debo decir que el grueso del minucioso trabajo de revisión de este primer volumen estuvo a cargo de la señora Aileen Kelly, sin cuyo conocimiento especializado del ruso y de la cultura rusa del siglo XIX mi tarea habría sido imposible. Durante una temporada de excepcional ajetreo, dedicó muchas horas a buscar soluciones a mis problemas; mi gratitud hacia ella es muy grande. El propio Isaiah Berlin se ha mostrado invariablemente de buen humor, cortés e informativo en respuesta a mi persistente defensa general de toda la obra —que él sigue considerando con considerable escepticismo— y a mis búsquedas a veces excesivamente

minuciosas en cuestión de detalle. Lesley Chamberlain me dio su valiosa ayuda en «Herzen y Bakunin, y la libertad individual». Y Pat Utechin, secretaria de Isaiah Berlin ha sido fuente indispensable de ayuda y aliento en todas las etapas de la obra.

HENRY HARDY

Febrero de 1977

RUSIA Y 1848

El año de 1848 no suele considerarse como una señal en la historia de Rusia. Las revoluciones de tal año, que a Herzen le parecieron una tormenta vivificante en un día bochornoso, no alcanzaron al imperio ruso. Los radicales cambios de política efectuados por el gobierno imperial después de suprimir el levantamiento decembrista de 1825 parecían absolutamente eficaces: ningún peligro causaron ciertas pugnas de literatos, como el caso Chaadaev de 1836, la imprecisa murmuración de estudiantes, que causó dificultades a Herzen y a sus amigos, y aun pequeños levantamientos campesinos en remotos distritos de provincia, a comienzos del decenio de los cuarenta; en el propio año de 1848, ni un disturbio perturbó la paz del vasto imperio, aún en expansión. La inmensa camisa de fuerza de una vigilancia burocrática y militar —que, si no inventada, sí fue reforzada por Nicolás I—, pese a frecuentes casos de estupidez o de corrupción, parecía notablemente eficaz. En ninguna parte se veían señales de pensamiento o de acción independientes.

Dieciocho años antes, en 1830, las noticias de París habían dado nueva vida a los radicales rusos; el socialismo utópico francés causó una impresión profunda en el pensamiento social ruso; la relación de Polonia se volvió punto de atracción de los demócratas de todos los confines, como un siglo después lo sería la república en la guerra civil española. Mas la rebelión fue aplastada, y todos los rescoldos de la gran conflagración habían quedado virtualmente extinguidos en 1848, al menos en lo que toca a la libre expresión, y no menos en San Petersburgo que en Varsovia. En la Europa occidental, a los observadores, fuesen amigos o enemigos de la autocracia, esta les parecía inconmovible. No obstante, el año de 1848 constituye un

punto de cambio en el desarrollo de Rusia, como en el de Europa, no solo por el papel decisivo desempeñado más adelante en la historia de Rusia por el socialismo revolucionario, anunciado por el Manifiesto redactado por Marx y Engels para celebrar su creación, sino, más inmediatamente, por el efecto que el fracaso de la revolución europea estaba destinado a ejercer sobre la opinión pública rusa, y en particular sobre el movimiento revolucionario ruso. Sin embargo, de momento esto era casi imposible de prever; los pensadores políticos más serenos —un Granovsky o un Koshelev— bien podían desesperar de la posibilidad de toda reforma, por moderada que fuese; la revolución parecía demasiado remota para pensar siquiera en ella.

No parece probable que en el decenio de 1840 alguien, aun entre los espíritus más audaces —salvo, quizás, Bakunin y uno o dos miembros del círculo de Petrashevsky— contara con la posibilidad de una revolución inmediata en Rusia. Las revoluciones que estallaron en Italia, Francia, Prusia y el imperio austríaco habían sido obra de partidos políticos más o menos organizados, que abiertamente se oponían a los regímenes existentes. Estaban integrados por intelectuales radicales o socialistas, o actuaban en coalición con ellos; los dirigían famosos demócratas identificados con reconocidas doctrinas y sectas políticas y sociales, y contaban con apoyo entre la burguesía liberal, o entre frustrados movimientos nacionales en varias etapas de desarrollo, y animados por distintos ideales. También solían atraer a un buen número de obreros y de campesinos descontentos. Ninguno de estos elementos estaba organizado, ni podía expresarse en Rusia como habría podido hacerlo en el Occidente. Los paralelismos entre el desarrollo de Rusia y el de la Europa occidental suelen ser superficiales y engañosos, pero si hemos de hacer una comparación, el siglo XVIII en Europa nos ofrece una buena analogía. La oposición de los liberales y radicales rusos que, después de la severa represión que siguió al levantamiento decembrista, empezaron a cobrar audacia y a hacerse oír a mediados de la década de los treinta y a principios de los cuarenta, se pareció a la guerra de guerrillas contra la Iglesia y la monarquía absoluta dirigida por los enciclopedistas en Francia o por los jefes de la *Aufklärung* alemana, mucho más que a las organizaciones de masas y los movimientos populares de la Europa occidental en el siglo XIX. Los liberales y radicales rusos de los treinta y los cuarenta, ya se limitaran a

problemas filosóficos y estéticos, como el círculo que se reunió alrededor de Stankevich, ya se dedicaran a asuntos políticos y sociales, como Herzen y Ogarev, permanecieron *lumières* aisladas, una élite minúscula y muy consciente de su papel; se reunían, polemizaban e influían unos sobre otros en los salones y las buhardillas de Moscú o de San Petersburgo, pero no tenían apoyo popular ni extenso marco político o social en forma de partidos políticos, o siquiera en el tipo de oposición —solapada pero común en la clase media— que había precedido a la gran Revolución francesa. Los dispersos intelectuales rusos de este período no contaban con una clase media como sostén, ni podían esperar ayuda de los campesinos. «El pueblo nota la falta de patatas, pero nadie echa de menos una constitución; eso solo lo desean las gentes educadas de las ciudades, que no tienen ningún poder», escribió Belinsky a sus amigos en 1846. Y esto encontró un eco, trece años después, en Chernishevsky, en una hipérbole característica: «No hay país europeo en que la gran mayoría del pueblo no muestre una indiferencia absoluta a los derechos que son objeto de deseo y de preocupación solamente para los liberales^[1]». Aunque no puede decirse que esto fuera verdad en la mayor parte de la Europa occidental, ni entonces ni antes, sí refleja con bastante precisión el atraso de Rusia. Mientras el desarrollo económico del imperio ruso no creó problemas industriales y laborales, y con ellos una clase media y un proletariado de tipo occidental, la revolución democrática siguió siendo un sueño: y cuando por fin se materializaron esas condiciones, como lo hicieron con ritmo cada vez más acelerado en los últimos decenios del siglo XIX, la revolución no se hizo esperar mucho. El «1848 ruso» ocurrió allí en 1905, y para entonces la clase media de Occidente ya no era revolucionaria, ni siquiera reformista militante; y esta brecha de medio siglo fue, a su vez, factor poderoso al causar la última escisión entre el socialismo liberal y el autoritario en 1917, así como la fatal divergencia de caminos entre Rusia y Europa. Quizás F. I. Dan tuviera razón al suponer que era esta escisión de los caminos la que Herzen tenía en mente cuando dijo, dirigiéndose a Edgar Quinet: «Vosotros iréis al socialismo a través del proletariado; nosotros, a través del socialismo a la libertad^[2]. La diferencia del grado de madurez política entre Rusia y el Occidente en este período ha sido vivamente descrita en la Introducción a las *Cartas desde Francia e*

Italia, que Herzen redactó en su exilio de Putney. Su tema es la revolución de 1848 en la Europa occidental:

Los liberales, esos protestantes políticos, se volvieron, a su vez, los más furibundos conservadores; tras las constituciones y los mapas modificados habían descubierto el fantasma del socialismo y habían palidecido de terror; esto no es sorprendente pues tienen... algo que perder, algo que temer. Pero nosotros [los rusos] no estamos en semejante posición. Nuestra actitud hacia los asuntos públicos es mucho más sencilla e ingenua.

Los liberales temen perder su libertad; nosotros no tenemos; les pone nerviosos toda intrusión del gobierno en la esfera industrial; entre nosotros, el gobierno interviene en todo; les asusta perder sus derechos personales; nosotros aún tenemos que adquirirlos.

Las extremas contradicciones de nuestra existencia aún desordenada, la falta de estabilidad en todas nuestras ideas jurídicas y constitucionales; por una parte hacen posible el despotismo más desenfrenado, la servidumbre y los asentamientos militares, y por la otra crean condiciones en que son menos difíciles ciertos pasos revolucionarios, como los que han dado Pedro I y Alejandro II. El hombre que vive en un cuarto amueblado puede mudarse con mucho más soltura que el que ha adquirido una casa propia.

Europa está hundiéndose porque no puede liberarse de su carga: esa infinidad de tesoros acumulados en expediciones peligrosas y remotas. En nuestro caso, todo esto es un lastre artificial; ¡arrojémoslo por la borda y naveguemos a toda vela por alta mar! Estamos entrando en la historia llenos de energía y de vigor, en el preciso momento en que todos los partidos políticos están volviéndose caducos y anacrónicos, y todos señalan, unos con esperanza, otros con alarma, la tempestad inminente de la revolución económica. Y asimismo, cuando contemplamos a nuestros vecinos, empieza a atemorizarnos la tormenta cercana, y como ellos consideramos que lo mejor es no hablar acerca de este peligro... Pero no debéis sentir estos terrores; mantened la calma, pues en nuestro estado hay un hilo conductor de la luz: *¡la propiedad común de la tierra*^[3]!.

En otras palabras, la total ausencia de los más elementales derechos y libertades, los siete años sombríos que siguieron a 1848, lejos de producir desesperanza o apatía, imbuyeron en más de un pensador ruso el sentido de una antítesis completa entre su patria y las instituciones relativamente liberales de Europa que, de modo paradójico, luego fueron la base del

optimismo ruso. De allí brotó la más firme esperanza en un futuro incomparablemente feliz y glorioso, destinado tan solo a Rusia.

El análisis de la situación hecho por Herzen fue muy atinado. No podía hablarse de una burguesía rusa: el periodista Plevoy y el muy elocuente Botkin, vendedor de té y amigo de Belinsky y de Turgueniev, y de hecho, el propio Belinsky, fueron excepciones notables; no existían las condiciones sociales necesarias para unas básicas reformas liberales (no hablemos siquiera de revolución). Y sin embargo este mismo hecho, tan lamentado por liberales como Kavelin y aun Belinsky, trajo su propia notable compensación. En Europa había estallado una revolución internacional; pero su fracaso creó entre los idealistas demócratas y socialistas un amargo desencanto y una gran desesperación. En algunos casos produjo un cínico alejamiento, o bien la tendencia a buscar consuelo en la resignación más apática o en la religión, o en las filas de la reacción política; de modo muy similar, el fracaso de la revolución de 1905 en Rusia había de producir el llamado al arrepentimiento y a los valores espirituales del grupo *Vekhi*. En Rusia, Katkov se volvió nacionalista conservador, Dostoievsky viró hacia la ortodoxia, Botkin dio la espalda al radicalismo, y Bakunin firmó una lamentable «confesión»; pero en general, el hecho mismo de que Rusia no hubiese experimentado una revolución, sin el correspondiente grado de desencanto, condujo a un desarrollo muy distinto del de la Europa occidental. El hecho importante fue que no se debilitó la pasión por la reforma: el fervor revolucionario y la fe en lo factible del cambio por medio de la presión pública, la agitación y, según creían algunos, la conspiración. Por lo contrario, tal pasión se robusteció. Pero el argumento en pro de una revolución política, al hacerse manifiesto su fracaso en Occidente, perdió fuerza de persuasión. Los descontentos y rebeldes intelectuales rusos de los treinta años siguientes volvieron su atención a las peculiaridades de su propia situación interna; y luego pasaron, de las soluciones ya hechas, importadas del Occidente y que solo podían injertarse del modo más artificial al desarrollo que, de mala gana, habían impulsado sus compatriotas, a la creación de nuevas doctrinas y maneras de acción cuidadosamente adaptadas a los peculiares problemas que solo Rusia planteaba. Estaban dispuestos a aprender, y no solo a aprender: a volverse los discípulos devotos y asiduos de

los pensadores más avanzados de la Europa occidental; pero las enseñanzas de Hegel y los materialistas alemanes, de Mili, Spencer y Comte habían de transformarse, para que se adaptaran a las necesidades específicamente rusas. En *Padres e hijos* Bazarov, pese a su positivismo y su materialismo militante y su respeto al Occidente, tiene raíces mucho más profundas en la tierra rusa (no sin cierto orgullo semiconsciente) que los hombres del decenio de 1840 con su ideal genuinamente cosmopolita; más, por ejemplo, que el imaginario Rúdin o, en realidad, que el supuesto modelo de Rúdin; el propio Bakunin, con todo su paneslavismo y su germanofobia.

Las medidas que el gobierno adoptó para evitar que «la enfermedad revolucionaria» cundiera por el imperio ruso desempeñaron, indudablemente, un papel decisivo, anulando la posibilidad de brotes revolucionarios; pero la consecuencia importante de esta «cuarentena moral» fue que debilitó la influencia del liberalismo occidental; obligó a los intelectuales rusos a buscar en sí mismos, e hizo más difícil evadirse, de los dolorosos asuntos que los rodeaban, a cierta clase de vaga búsqueda de panaceas del Occidente. Surgió un penoso ajuste interno de cuentas morales y políticas: al desvanecerse la esperanza de marchar al mismo paso del liberalismo occidental, el movimiento progresista ruso fue volviéndose más intransigente e introvertido. El hecho más decisivo y sorprendente es que no hubiese ningún colapso interno de parte de los progresistas; y la opinión tanto reformista como revolucionaria, aunque se volvió más nacionalista, a menudo tocó acentos más lúgubres. Favoreció unas formas utilitarias burdas, antiestéticas, conscientemente brutales, exageradamente materialistas, y siguió siendo confiada y optimista, inspirada por los últimos escritos de Belinsky, no por los de Herzen. Ni aun en su punto más bajo —durante la «larga noche de siete años» que siguió a 1848— vemos esa insipidez y apatía que pueden notarse en Francia y en Alemania durante aquellos años. Pero esto se logró al precio de un profundo cisma de la *intelligentsia*. Los hombres nuevos, Chernishevsky y los populistas del ala izquierda, quedaron separados —mucho más que ninguno de sus predecesores—, por una profunda brecha, de los liberales, fuesen del Occidente o de su propia patria. En los años de la represión, 1848-1856, las líneas de demarcación se hicieron mucho más reales; las fronteras entre eslavófilos y occidentales, que habían sido fáciles

de atravesar, se volvieron muros de separación; dejó de existir el marco de amistad y respeto mutuo entre los dos bandos —«el Jano con dos caras pero un solo corazón»— que había permitido a radicales como Belinsky y Herzen discutir furiosamente pero en una atmósfera de profunda consideración, en algunos casos hasta de afecto, con Katov o Jomyakov o los hermanos Aksakov. Cuando Herzen y Chicherin se encontraron en Londres en 1859, Herzen vio en Chicherin no a un oponente sino a un enemigo, y no le faltó razón. Hubo un proceso de polarización aún más doloroso en el propio campo radical. La disputa entre los moderados de Kolokol (La campana) y los radicales de San Petersburgo se hizo más enconada en el decenio de los sesenta. Pese a la continuada existencia de un enemigo común —el Estado policíaco imperial—, se había quebrantado fatalmente la vieja solidaridad. El encuentro de Chernishevsky con Herzen en Londres fue embarazoso, rígido, casi una formalidad. La brecha entre las oposiciones que se volvieron de derecha y de izquierda fue ensanchándose continuamente, y esto pese al hecho de que el ala izquierda miraba los ideales occidentales con ojo más crítico que nunca y, como la derecha, buscaba la salvación en las instituciones internas y en una solución específicamente rusa, habiendo perdido la fe en los remedios universales, elaborados con base en doctrinas liberales o socialistas importadas de Occidente.

Así ocurrió que, cuando al fin la influencia occidental directa se hubo reafirmado, en forma del marxismo ortodoxo de los socialdemócratas rusos del decenio de 1890, la *intelligentsia* revolucionaria resistió, incólume, el desplome de las esperanzas liberales en Europa en 1849-1851. Sus creencias y principios se salvaron de contagio por la hostilidad misma del régimen, y quedaron libres del peligro —que hacía estragos entre sus viejos aliados de Occidente— de volverse blandos y confusos, como resultado de excesivas componendas mezcladas con desilusión. Por consiguiente, en una época de malestar casi universal entre los socialistas, el movimiento de la izquierda rusa conservó sus ideales y su espíritu de lucha. Por su fuerza misma, no por desesperanza, había roto con el liberalismo. Había creado y nutrido su propia tradición agraria, tenaz y radical, y constituía un ejército dispuesto a ponerse en marcha. Acaso valga la pena recordar algunos de los factores que

contribuyen a ello; el desarrollo independiente del radicalismo ruso, tal como surgió de las tormentas de 1848-1849.

El zar Nicolás I quedó obsesionado para el resto de su vida por el levantamiento decembrista. Se consideraba como el gobernante elegido por la Providencia para salvar a su pueblo de los horrores del ateísmo, el liberalismo y la revolución; y siendo un autócrata absoluto, tanto de hecho como de nombre, hizo el primer objetivo de su gobierno eliminar toda forma de heterodoxia o de oposición política. Sin embargo, aun la censura más implacable, la policía política más penetrante, tenderán a disminuir, hasta cierto punto, su atención después de veinte años de relativa tranquilidad; en este caso, la prolongada paz solo había sido perturbada por la rebelión de Polonia, sin ningunas señales de seria conspiración interna ni mayores peligros para el régimen que unos cuantos bien localizados desórdenes de campesinos, dos o tres grupos de estudiantes universitarios de tendencias radicales, un puñado de catedráticos y escritores occidentalizantes, sin faltar, aquí y allá, algún estafalario defensor de la Iglesia Romana, como Chaadaev, o un converso al catolicismo, como un excéntrico exprofesor de griego, el redentorista padre Pecherin. Como resultado de todo esto, a mediados de los años cuarenta los periódicos liberales, como *Otechestvennye zapiski* (Notas de la Patria) o *Sovremennik* (El contemporáneo) se armaron de valor y empezaron a imprimir no artículos de franca oposición al gobierno —con la censura existente y bajo la penetrante mirada del general Dubelt, de la policía política, no había que pensar en ello—, pero sí artículos aparentemente dedicados a las condiciones de la Europa occidental o del imperio otomano, y escritos de modo aparentemente desapasionado, pero que, para quienes sabían leer entre líneas, contenían vagas sugerencias y veladas alusiones de crítica al régimen. Desde luego, el centro de atracción de todos los espíritus progresistas era París, centro de todo lo más avanzado y amante de la libertad en el mundo, hogar de los socialistas y los utópicos, de Leroux y Cabet, de George Sand y Proudhon, sede del arte y la literatura revolucionaria, que a su debido tiempo guiarían a la especie humana hacia la libertad y la dicha.

Saltykov-Chedrin, que formaba parte de un típico círculo liberal de los años cuarenta, dice en un célebre pasaje de sus Memorias^[4].

En Rusia, todo parecía concluido, sellado con cinco sellos y consignado a la oficina de correos para entregarlo en una dirección que de antemano se había decidido no encontrar; en Francia, todo parecía estar empezando... nuestras simpatías [hacia Francia] se hicieron particularmente intensas hacia 1848. Con interés no disimulado observamos todas las peripecias del drama representado por los últimos años del reinado de Luis Felipe. Con apasionado entusiasmo leímos la *Historia de diez años*, de Louis Blanc...; Luis Felipe y Guizot, Duchatel y Thiers; estos hombres eran casi enemigos personales, acaso más peligrosos que el propio L. V. Dubelt.

La censura rusa evidentemente no había alcanzado en este período su máxima severidad: los propios censores a veces se inclinaba hacia una especie de tímido liberalismo de derecha; en todo caso, no podían competir con el ingenio y, sobre todo, con la infatigable persistencia de los historiadores y periodistas «desleales», e inevitablemente dejaban filtrarse cierta dosis de «pensamiento peligroso». Aquellos vigilantes cancerberos de la autocracia, los editores Bulgarin y Grech, virtuales agentes de la policía política, a menudo denunciaron tales distracciones, en informes privados a sus amos. Pero el conde Uvarov, ministro de educación y autor del célebre triple lema patriótico «Ortodoxia, autocracia y pueblo», a quien habría sido difícil acusar de tendencias liberales, sin embargo deseaba evitar la reputación de obtuso reaccionario, y cerraba los ojos ante las manifestaciones menos abiertas del pensamiento independiente. Juzgada según las normas occidentales, la censura era excepcionalmente severa; por ejemplo, las cartas de Belinsky muestran hasta qué punto los censores mutilaban sus artículos; no obstante, los periódicos liberales lograron seguir con vida en San Petersburgo, y ya esto era bastante notable para quienes recordaban los años que siguieron a 1825 y conocían las ideas del emperador. Los límites de la libertad eran, desde luego, sumamente estrechos; el documento social ruso más interesante de este período, aparte de los escritos de los emigrados, fue la carta abierta de Belinsky a Gogol en que atacaba su libro *Fragmentos selectos de una correspondencia con amigos*, que quedó inédita en Rusia, en su versión completa, hasta 1917; y no es de sorprender, pues era un ataque excepcionalmente elocuente e iracundo al régimen, que vilipendiaba a la Iglesia, al sistema social y a la arbitraria autoridad del emperador y sus funcionarios, y acusaba a Gogol de traicionar la causa de la libertad y la

civilización, así como el carácter y las necesidades de su pobre patria, esclavizada e inerme. Esta célebre filípica, escrita en 1847, circuló secretamente, en manuscritos, mucho más allá de los confines de Moscú o de San Petersburgo. En realidad, leer esta carta en voz alta en una reunión privada de descontentos fue la principal causa de que Dostoievski fuera condenado a muerte y casi ejecutado dos años después. En 1843, las doctrinas subversivas francesas, nos dice Annenkov, se discutían abiertamente en la capital: un oficial de la policía, Liprandi, encontró unos textos occidentales prohibidos abiertamente expuestos en las librerías. En el año 1847, Herzen, Belinsky y Turgueniev se encontraron en París con Bakunin y otros emigrados rusos; su nueva experiencia moral y política encontró un eco en la prensa radical rusa; este año marca el punto más elevado de tolerancia relativa de parte de la censura. La revolución de 1848 puso fin a todo eso durante algunos años.

La historia es conocida, y puede encontrarse en Shilder^[5]. Al recibir las noticias de la abdicación de Luis Felipe y da proclamación de una república en Francia, el emperador Nicolás, sintiendo que estaban a punto de cumplirse sus peores presentimientos acerca de la inestabilidad de los regímenes europeos, decidió emprender una acción inmediata. Según el relato de Grimm (casi seguramente apócrifo), en cuanto oyó las desastrosas novedades de París, el zar se dirigió al palacio de su hijo, el futuro Alejandro II, donde se llevaba a cabo un baile de Carnaval. Irrumpiendo en el salón de baile, Nicolás inmovilizó a las parejas con un gesto imperioso y gritó: «¡Caballeros, ensillad vuestros caballos! ¡Se ha proclamado una república en Francia!», y con un grupo de cortesanos abandonó la habitación. Sea verdadero o no este dramático episodio —Shilder no lo cree—, sí ilustra vívidamente la atmósfera general del momento. El príncipe Petr Volkonsky reveló por entonces a V. I. Panaev que el zar parecía decidido a desatar una guerra preventiva en Europa, y que solo la falta de dinero se lo impedía. Por lo menos, se enviaron grandes refuerzos a guardar las «provincias occidentales» (es decir, Polonia). Ese desventurado país, quebrantado no solo por la bárbara represión del levantamiento de 1831, sino por las medidas adoptadas después de la rebelión campesina en Galizia, no hizo nada. Pero la libertad polonesa era aclamada y la autocracia rusa denunciada, invariablemente, en todo

banquete liberal en París y otras partes; y aunque esto no encontró eco en Varsovia, por entonces bajo la bota de Paskevich, el zar sospechaba de traiciones por doquier. De hecho, una de las razones principales de que se atribuyera tanta importancia a la captura de Bakunin fue la idea del zar de que se hallaba en íntimo contacto con emigrados poloneses —lo que era cierto— y que estaban confabulados preparando un nuevo motín en el que participaría Bakunin —lo que era falso—, aunque las extravagantes declaraciones públicas de Bakunin pudiesen dar cierta verosimilitud a semejante suposición. Por la época de su encarcelamiento, Bakunin parece no haber estado enterado de esa obsesión del zar, y por ello no supo lo que se esperaba de él. No incluyó su inexistente conjuración polonesa en su «confesión», por lo demás imaginativa y en general demasiado oficiosa. Poco después del estallido en Berlín, el zar publicó un manifiesto, para declarar que la oleada de motines y caos no había alcanzado, afortunadamente, las fronteras inexpugnables del imperio ruso; que haría todo lo que estuviese a su alcance para contener aquella plaga política, y que tenía la certeza de que todos sus leales súbditos, en semejante momento, se unirían en torno a él, para conjurar aquel peligro que amenazaba al Trono y a la Iglesia. El canciller, conde Nesselrode, hizo que en el *Diario de San Petersburgo* apareciera un inspirado comentario al manifiesto del zar, intentando mitigar su tono belicoso. Sea cual fuese su repercusión en Europa, al parecer en Rusia el comentario no engañó a nadie: se supo que Nicolás había redactado el manifiesto de su puño y letra, y que, con lágrimas en los ojos, lo había leído al barón Korf. Se dice que también Korf se conmovió hasta las lágrimas^[6], y al momento destruyó, por inferior, el texto que se le había ordenado preparar. El presunto heredero, Alejandro, al leer el manifiesto en una reunión de oficiales de la guardia, fue embargado por la emoción; el príncipe Orlov, jefe de la gendarmería, se conmovió no menos profundamente. El documento estimuló un genuino brote de sentimientos patrióticos, aunque estos al parecer no duraron mucho. La política del zar correspondía, en cierto grado, al sentimiento popular, al menos entre los oficiales y las clases superiores. En 1849, los ejércitos rusos mandados por Paskevich aplastaron la revolución en Hungría; la influencia rusa desempeñó un papel importante al sofocar la revolución en las otras provincias del imperio austríaco y en Prusia; el poderío de Rusia en Europa, y

el terror y odio que inspiraba en el pecho de todo liberal y constitucionalista más allá de sus fronteras llegaron a su cenit. Para los demócratas de aquel período, Rusia era lo que las potencias fascistas fueron en nuestra propia época: el archienemigo de la libertad y la ilustración, el depósito del oscurantismo, la crueldad y la opresión, el país más frecuente y violentamente denunciado por sus propios hijos en el exilio, el poder siniestro, al que servían innumerables espías e informadores, cuya mano oculta luego se descubría en todo acontecimiento político desfavorable al desarrollo de la libertad nacional o individual en Europa. Esta oleada de indignación liberal confirmó a Nicolás en su convicción de que, no menos por su ejemplo que por sus esfuerzos, había salvado a Europa de la ruina política y moral: su deber siempre había sido claro para él; lo cumplía metódica e implacablemente, sin dejarse conmover por halagos ni vituperios.

El efecto de la revolución sobre los asuntos internos de Rusia fue inmediato y poderoso. Súbitamente se descartaron todos los planes de reforma agraria, y en particular todas las propuestas de mejorar la situación de los siervos, fuesen propiedad privada o del Estado, para no mencionar siquiera los planes de liberarlos, a los que el emperador en un tiempo había prestado favorable consideración. Durante muchos años había sido lugar común —no solo en los círculos liberales— que la esclavitud en los campos era un mal no solo económico, sino social. El conde Kiselev, en quien Nicolás confiaba y al que había invitado a ser su «jefe de estado mayor agrario», sostenía categóricamente esta opinión, y aun los terratenientes y burócratas reaccionarios que hacían todo lo posible para poner obstáculos en el camino de toda reforma positiva, consideraban ventajoso sopesar los males del sistema mismo. Ahora, en cambio, la dirección señalada por Gogol en sus malhadados *Fragmentos selectos de una correspondencia con amigos* fue seguida en uno o dos libros de texto escolares, aprobados por el gobierno, que fueron aún más allá que los esclavófilos más extremos y empezaron a presentar la servidumbre como sancionada por la mano divina, basada en los mismos fundamentos inmovibles de otras instituciones patriarcales rusas; en cierta manera, tan sagrada como el derecho divino del propio zar. De igual modo se discontinuaron las proyectadas reformas al gobierno local. La «hidra de la revolución» estaba amenazando al imperio, y como tantas veces

en la historia de Rusia, los enemigos internos habían de ser tratados con ejemplar severidad. El primer paso se dio en la dirección de la censura.

La corriente continua de denuncias secretas, que partía de Bulgarin y de Grech, al fin surtió efecto. Al parecer, casi simultáneamente el barón Korf y el príncipe Menchikov se pusieron a compilar memorandos en que ofrecían ejemplos de la lenidad de la censura y del peligroso tono liberal que podía notarse en la prensa periódica. El propio emperador declaró estar escandalizado de que esto no hubiese sido percibido antes. Inmediatamente se organizó un comité, a las órdenes de Menchikov, con instrucciones de vigilar las actividades de los censores y de «apretar» las regulaciones existentes. Este comité llamó a los directores de *Sovremennik* y de *Otechestvennye zapiski* y les llamó la atención enérgicamente por «corrupción general». La última cambió de tono, y su editor-director, Kraevsky, escribió en 1849 un artículo *bien pensant* en que atacaba a la Europa occidental y a todas sus obras, y adulaba al gobierno con un grado de bajeza por entonces desconocido en la propia Rusia, y que casi no se encontraba ni aun en la servil *Severnaya pchela* (La abeja del norte), de Bulgaria. En cuanto a *Sovremennik*, su mejor colaborador, Belinsky, a quien nada pudo comprar ni acallar, había muerto a principios de 1848^[7]. Herzen y Bakunin se hallaban en París, y Granovsky era demasiado manso e infeliz para protestar. De las figuras literarias importantes de Rusia Nekrasov quedó casi solo para continuar la lucha; mediante su extraordinaria habilidad en el trato de funcionarios, y después de quedarse callado durante no pocos meses, logró seguir viviendo y aun escribir, formando así el eslabón vivo entre los proscritos radicales de los años cuarenta y la nueva generación más fanática, puesta a prueba y endurecida por las persecuciones, que llevó adelante la lucha en los cincuenta y los sesenta. El Comité Menchikov fue debidamente vigilado por un comité secreto (el emperador tenía la costumbre de someter los asuntos críticos a la opinión de comités secretos, que a menudo actuaban con fines encontrados, ignorantes de la existencia unos de otros), encabezado por Buturin, y después por Annenkov, al que comúnmente se llamó «Comité Dos de Abril». Su misión no era de precensura (que seguía siendo desempeñada por censores, a las órdenes del Ministerio de Educación), sino que consistía en el escrutinio de material ya publicado, con instrucciones de informar de todo rastro de

heterodoxia al mismísimo zar, que establecería las medidas punitivas necesarias. Este comité estaba relacionado con la policía política por medio del ubicuo Dubelt, y trabajaba con ciego e infatigable celo, sin hacer caso de otros departamentos o instituciones: en cierta ocasión, llevado por su entusiasmo, denunció un poema satírico que había sido aprobado por el propio zar^[8]. Pasando un fino peine por cada palabra publicada en los no muy abundantes periódicos políticos, logró sofocar virtualmente todas las formas de crítica política y social; de hecho, todo lo que no fuese las convencionales expresiones de absoluta lealtad a la autocracia y a la Iglesia Ortodoxa. Esto resultó excesivo hasta para Uvarov que, pretextando enfermedad, renunció al Ministerio de Educación. Su sucesor fue un oscuro noble, el príncipe Shirinsky-Shijmatov^[9], quien había enviado un memorando al zar para indicarle que una de las fuentes de descontento era, sin duda, la libertad de especulación filosófica que se permitía en las universidades rusas. El emperador aceptó esta tesis, y lo nombró para ocupar el puesto, con instrucciones expresas de reformar la enseñanza universitaria introduciendo una observancia estricta a los preceptos de la fe ortodoxa, en particular eliminando las tendencias filosóficas o de alguna otra manera peligrosas. Este mandato medieval fue obedecido en espíritu y en letra, y condujo a una «purga» de la educación que dejó atrás aun a la notoria «purificación» de la Universidad de Kazan, diez años antes, por Magnitsky. De 1848 a 1855 transcurrió la hora más negra en la noche del oscurantismo ruso del siglo XIX. Aun el servil y corrompido Grech, llevado por su afán de complacer a las autoridades, y cuyas cartas de París en 1848 atacaban hasta las más discretas medidas liberales de la Segunda República con un encono raras veces iguales por el propio Benkendorf, aun este pobre ser, en su autobiografía^[10], escrita en los cincuenta, con algo parecido a amargura se queja de las estupideces de la nueva censura doble. Quizá la descripción más viva de este «terror blanco» literario sea el conocido pasaje de las memorias del escritor populista Gleb Uspensky^[11].

No podía uno moverse, no podía uno ni siquiera soñar; era peligroso dar alguna señal de pensamiento, del hecho de no tener miedo; por lo contrario, se exigía mostrar que uno estaba aterrado, temblando, aunque no hubiera verdadero motivo para ello... eso es lo que aquellos años crearon

en las masas rusas. Un miedo perpetuo... flotaba en el aire y aplastaba la conciencia pública, robándole todo deseo o capacidad de pensar... No había un solo punto de luz en el horizonte... «Estáis perdidos», gritaban cielos y tierra, aires y agua, hombres y bestias... y todo temblaba y huía del desastre, a esconderse en la primera madriguera que pudiese encontrar.

La versión de Uspensky ha sido confirmada por otras pruebas; quizás la más vívida de ellas sea la conducta de Chaadaev. En 1848 este hombre notable, ya no «lunático certificado», aún vivía en Moscú. El desastre del *Teleskop* en 1836 había difundido su fama. Chaadaev se mostraba indómito ante el infortunio. Su orgullo, su originalidad y su independencia, la elegancia y brillantez de su conversación y, sobre todo, su reputación de mártir de la causa de la libertad intelectual atraían y fascinaban aun a sus enemigos políticos. Visitaban su salón rusos y extranjeros eminentes, que atestiguaban que hasta el golpe de 1848, Chaadaev continuó expresando sin ambages sus simpatías al Occidente, con un grado asombroso de libertad (dada la atmósfera política). Los miembros más externos de la hermandad eslavófila, especialmente el poeta Yazykov^[12], lo atacaban de vez en cuando, y en una ocasión virtualmente lo denunciaron a la policía política. Pero su prestigio y su popularidad aún eran tan grandes que el Tercer Departamento no lo tocó, y Chaadaev siguió recibiendo a toda una gama de personalidades distinguidas, tanto rusas como extranjeras, en su salón semanal. En 1847 se declaró categóricamente en contra de los *Fragmentos selectos de una correspondencia con amigos*, de Gogol, y en una carta a Alexander Turgueniev los condenó como síntoma de la megalomanía de aquel desventurado genio. Chaadaev no era un liberal, y mucho menos un revolucionario; podría llamársele un conservador romántico, un admirador de la Iglesia Católica y de la tradición occidental, un aristócrata que se oponía a la obsesión eslavófila por la ortodoxia oriental y por Bizancio; era una figura de la derecha, no de la izquierda, pero era un crítico declarado e indómito del régimen. Se le admiraba sobre todo por su individualismo, su voluntad inquebrantable, su pureza incorruptible y fuerza de carácter, y su orgullosa negativa a inclinarse ante la autoridad. En 1849, este paladín de la civilización occidental de pronto escribió a Jomyakov que Europa se hallaba en el caos y profundamente necesitada de la ayuda rusa, y habló con gran

entusiasmo de la audaz iniciativa del zar al aplastar la revolución húngara. Aunque esto acaso pudiera atribuirse al horror a los levantamientos populares que sentían muchos intelectuales de la época, esto no fue el fin del asunto. En 1851, Herzen publicó en el extranjero un libro que contenía un apasionado elogio de Chaadaev^[13]. En cuanto supo de esto, Chaadaev escribió al jefe de la policía política, diciendo que con sorpresa e indignación se había enterado de que tan notorio malhechor lo había elogiado; seguía a esto una expresión de la más abyecta lealtad al zar como instrumento de la voluntad divina, enviado a restaurar el orden en el mundo. A su sobrino y confidente, que le preguntó: «*Pourquoi cette bassesse gratuite?*», Chaadaev simplemente le dijo que, después de todo, «Hay que salvar el pellejo». Este acto de cínico autoenvilecimiento de parte del hombre más altivo y amante de la libertad en la Rusia de su tiempo es trágica prueba del efecto de la prolongada represión sobre aquellos miembros de la vieja generación de aristócratas rebeldes que, por algún milagro, se habían salvado del cadalso o de Siberia.

Tal era la atmósfera en que se desarrolló el célebre caso Petrashevsky. Su principal interés yace en el hecho de que es la única conspiración importante que por entonces hubo en Rusia bajo la influencia directa de las ideas occidentales. Cuando Herzen oyó la noticia, fue «como la rama de olivo que la paloma llevó al Arca de Noé», la primera señal de esperanza después del diluvio^[14]. No poco se ha escrito acerca de este caso por los que se vieron envueltos en él, entre ellos Dostoievski, que fue enviado a Siberia por complicidad. En años posteriores, Dostoievski llegó a detestar toda forma de radicalismo y socialismo (y, en realidad, de secularismo en general), por lo que claramente trató de minimizar su participación, e hizo una célebre caricatura de la conspiración revolucionaria en *Los poseídos*. El barón Korf, que formaba parte del comité que investigó el caso Petrashevsky, diría después que la conspiración no era tan formidable ni tan difundida como se había dicho; que era básicamente una «conspiración de ideas». A la luz de las pruebas posteriores, y en particular de la publicación de tres volúmenes de documentos por el gobierno soviético^[15], puede dudarse de esta conclusión. Es verdad que en un sentido no se trató de una conspiración en toda forma. Todo lo que ocurrió fue que cierto número de jóvenes descontentos se reunieron a intervalos en dos o tres casas para hablar de las posibilidades de

reforma. También es verdad que pese a la devoción del propio Butachevich-Petrashkevsky a las ideas de Fourier (los testimonios contradicen el relato según el cual Petrashkevsky instaló en sus posesiones un pequeño falansterio para sus campesinos, quienes casi inmediatamente le prendieron fuego, como obra del demonio), estos grupos no estaban unidos por un conjunto de principios claros, aceptados por todos ellos; así, por ejemplo, Mombelli no pasaba del deseo de crear instituciones de ayuda mutua, no tanto para los obreros o los campesinos como para miembros de la clase media, como él mismo; Ajsharumov, Evropeus, Pleshcheev eran socialistas cristianos; el único delito de A. P. Milyukov al parecer consistió en traducir a Lamennais. Balasoglo era un joven bondadoso e impresionable, oprimido por los horrores del orden social ruso —ni más ni menos que, por ejemplo, el propio Gogol— que deseaba reformas y mejoramiento a lo largo de lineamientos discretamente populistas, similares a las ideas de los eslavófilos más románticos y, en rigor, no muy distintos de la nostalgia neomedievalista de escritores ingleses tales como Cobbett o William Morris. En realidad, el diccionario enciclopédico de Petrashkevsky, que contenía artículos «subversivos» disimulados como información científica, a lo que más se parece es a la famosa gramática de Cobbett. Sin embargo, estos grupos sí se diferenciaban de las reuniones radicales de hombres de letras como Panaev, Korsh, Nekrasov y aun Belinsky. Por lo menos algunos de los participantes asistían allí con el propósito específico de considerar ideas concretas acerca de cómo fomentar una rebelión contra el régimen imperante.

Estas ideas acaso fueran impracticables, y hubiera en ellas mucha fantasía tomada de los utópicos franceses y de otras fuentes «no científicas», pero su propósito no era la reforma, sino la caída del régimen y el establecimiento de un gobierno revolucionario. Las descripciones de Dostoievski en *El diario de un escritor* y en otras partes muestran que Speshnev, por ejemplo, era por temperamento e intención un genuino agitador revolucionario, que creía en la conspiración por lo menos tan seriamente como Bakunin (a quien no le era simpático) y asistía a estos grupos de discusión con un fin práctico. Su retrato como Stavroguin en *Los poseídos* subraya poderosamente este aspecto. Asimismo, Durov y Grigoriev y otros dos al parecer creían que la revolución podía estallar en cualquier momento; aunque percibían la imposibilidad de

organizar un movimiento de masas, ponían su fe, como Weitling y los grupos de obreros comunistas alemanes, y quizás como Blanqui en este período, en la organización de pequeñas células de revolucionarios experimentados, una élite profesional que pudiese actuar con eficiencia y sin escrúpulos y ponerse al frente cuando sonara la hora, cuando los elementos oprimidos se levantarán para aplastar al ejército de cortesanos y burócratas, único que se interponía entre el pueblo ruso y su libertad. No hay duda de que mucho de esto era charla ociosa, pues por entonces no existía en Rusia nada que remotamente se pareciera a una situación revolucionaria. No obstante, las intenciones de estos hombres eran tan concretas y violentas como las de Babeuf y sus amigos. Y, en las condiciones de férreo control de la autocracia, los únicos medios posibles de una conspiración práctica. Speshnev era definitivamente un comunista, influido no solo por Dézamy sino también, quizás, por las primeras obras de Marx, como la antiproudhonista *Miseria de la filosofía*. Balasoglo afirma en su testimonio^[16] que una de las cosas que lo atrajeran al grupo de discusión de Petrashevsky fue que, en general, evitaba el parloteo liberal y la discusión sin rumbo, se dedicaba a problemas concretos y dirigía estudios estadísticos, con la mira puesta en la acción directa. Cuando Dostoievski se refiere desdeñosamente a la tendencia de sus compañeros conspiradores a *poliberalnitchat* —jugar a los liberales— parece, ante todo, estar tratando de disociarse de ellos. En realidad, el principal atractivo de este círculo para Dostoievski consistía precisamente en lo que también había atraído a Balasoglo; a saber, que la atmósfera era seria e intensa, no amistosamente liberal, alegre, íntima, de confianza y dada al chismorreio literario e intelectual, como las concurridas veladas que ofrecían los Panaev, Sollogub o Herzen, en las que al parecer fue tratado con desdén y sufrió intensamente. Petrashevsky era un hombre implacablemente serio, y los grupos, tanto el suyo como los otros grupos subsidiarios, aún más secretos, que de él brotaron —así como los «círculos» aliados, como por ejemplo al que perteneció Chernyshevsky cuando era estudiante universitario — trabajaban en serio. La conspiración fue descubierta en abril de 1849 y los Petrashevsky fueron juzgados y enviados al exilio.

Entre 1849 y la muerte de Nicolás I en los últimos meses de la Guerra de Crimea, no volvió a haber ni una chispa de pensamiento liberal. Gogol murió

como reaccionario impenitente, pero Turgueniev, que en un artículo se atrevió a elogiarlo como genio satírico, pronto fue encarcelado por ello. Bakunin se hallaba en prisión; Herzen vivía en el extranjero; Belinsky había muerto; Granovsky, deprimido, guardaba silencio, y en él se desarrollaban tendencias esclavófilas. En 1855, el centenario de la Universidad de Moscú resultó lamentable. Los esclavófilos mismos, aunque rechazaban la revolución liberal y todas sus obras y llevaban adelante su campaña incansable contra las influencias occidentales, sintieron la mano pesada de la represión oficial; los hermanos Aksakov, Jomyakov, Koshelov y Samarin fueron víctimas de la desconfianza oficial, tanto como Iván Kireevsky lo había sido en el decenio anterior. La policía secreta y los comités especiales consideraban que todas las ideas, como tales, eran peligrosas, sobre todo la de un nacionalismo que abrazó la causa de las oprimidas nacionalidades eslavas del imperio austríaco, y que por implicación se colocó, así, en oposición al principio dinástico, y a los imperios multirraciales. La batalla entre el gobierno y los diversos bandos de la oposición no fue una guerra ideológica, como el largo conflicto de los decenios de 1870 y 1880, entre la izquierda y la derecha, entre liberales, tempraneros populistas y socialistas por una parte, y nacionalistas reaccionarios como, por ejemplo, Strajov, Dostoievski, Maikov y, sobre todo, Katkov y Leontiev, por la otra. Durante 1848-1855, el gobierno, y el partido (como se le llamaba) del «patriotismo oficial» parecieron ser hostiles al pensamiento como tal, y por ello no hicieron ningún intento de conseguir partidarios intelectuales; cuando se ofrecieron unos voluntarios, se les aceptó un tanto desdeñosamente y se les aprovechó; ocasionalmente, fueron recompensados. Si Nicolás I no hizo ningún esfuerzo consciente de combatir ideas con ideas, fue porque le disgustaban todo pensamiento y especulación como tales; desconfiaba profundamente de su propia burocracia, quizá porque notaba que presuponía el mínimo de actividad intelectual requerida por cualquier forma de organización racional.

«A quienes pasaron por ello, les parecía que aquel negro túnel estaba destinado a no conducir a ninguna parte —escribió Herzen en la década de 1860—. Y sin embargo, el efecto de estos años no fue completamente negativo». Y esto es agudo y cierto. La revolución de 1848, por su fracaso, por desacreditar a la *intelligentsia* revolucionaria de Europa, a la que tan

fácilmente habían vencido las fuerzas de la ley y el orden, fue seguida por una atmósfera de desilusión profunda, por una desconfianza de la idea misma de progreso, de la posibilidad de alcanzar pacíficamente la libertad y la igualdad por medio de la persuasión o, en rigor, de cualquier método civilizado al alcance de los hombres de convicciones liberales. El propio Herzen nunca se recobró de este desplome de sus ideas y esperanzas. Bakunin quedó desorientado; la vieja generación de intelectuales liberales de Moscú y de San Petersburgo se dispersó; algunos se pasaron al bando conservador, otros se refugiaron en campos no políticos. Pero el principal efecto que el fracaso de 1848 había tenido sobre las naturalezas más vigorosas entre los jóvenes radicales rusos fue convencerlos de que no era posible ningún verdadero acomodo con el gobierno zarista; ello dio por resultado que durante la Guerra de Crimea, muchos de los intelectuales más destacados estuvieron cerca del derrotismo; y esto no se limitó a los radicales y los revolucionarios. Koshelev en sus memorias, publicadas en Berlín en el decenio de 1880^[17], declara que él y algunos de sus amigos —nacionalistas y eslavófilos— pensaban que lo que mejor convendría a Rusia sería una derrota, e insiste en la indiferencia pública hacia el resultado de la guerra. Esta confesión tuvo que ser mucho más escandalosa en la época de su publicación durante la pleamar de la agitación paneslava, que los hechos mismos durante la Guerra de Crimea. La línea intransigente del zar precipitó una crisis moral que finalmente separó al resistente núcleo de la oposición y a los oportunistas; hizo que el primero se centrara más aún en sí mismo. Esto puede aplicarse a los dos bandos. Ya fuesen eslavófilos y rechazaran al Occidente, como los Aksakov y Samarin, o materialistas, ateos y paladines de las ideas científicas occidentales, como Chernishevsky, Dobrolyubov y Pisarev, se absorbieron cada vez más en los problemas específicos, nacionales y sociales, de Rusia y, en particular, en los problemas del campesino: su ignorancia, su miseria, las formas de su vida social, sus orígenes históricos, su futuro económico. Los liberales de los cuarenta acaso sintieron genuina compasión e indignación por el estado de los campesinos: la institución de la servidumbre llevaba largo tiempo siendo un grave problema público; de hecho, un mal grande y reconocido. Y sin embargo, conmovidos como lo estaban por las últimas ideas sociales y filosóficas

llegadas de Occidente, no se sentían con deseos de dedicar su tiempo a investigaciones detalladas y tediosas de la situación auténtica del campesinado, entre la multitud de inexplorados datos sociales y económicos que tan superficialmente habían sido descritos por Custine o, después, más detalladamente por Haxthausen. Turgueniev había hecho algo para despertar el interés en el *byt*^[18] cotidiano de los campesinos mediante el realismo de sus *Relatos de un cazador*. Grigorovich había conmovido a Belinsky y a Dostoievski con sus descripciones de campesinos en *La aldea* —obra trágica pero, para un gusto posterior, muerta y artificiosa—, y en *Antón Goremyka*, publicado en 1847. Pero estas eran ondas en la superficie. Durante el período de aislamiento forzoso después de 1849, con Europa en brazos de la reacción, y con solo la voz plañidera de Herzen apenas audible desde lejos, los intelectuales rusos con conciencia social y que habían sobrevivido a la tormenta, enfocaron su preciso aparato analítico a las verdaderas condiciones en que vivía la gran mayoría de sus compatriotas. Rusia, que uno o dos decenios antes estuviera en considerable peligro de quedar en permanente dependencia intelectual de Berlín o de París, se vio obligada por su aislamiento a desarrollar una visión social y política propia. Pudo notarse un pronunciado cambio de tono; la crítica violenta, materialista y «nihilista» de los sesenta y setenta no solo fue causada por el cambio de las condiciones económicas y sociales, y el consecuente surgimiento de una nueva clase y un nuevo tono en Rusia y en Europa sino, al menos en igual medida, por los muros de la prisión con que Nicolás I había rodeado las vidas de sus súbditos pensantes. Esto condujo a un súbito rompimiento con la pulida civilización y los intereses apolíticos del pasado, y a un endurecimiento de la fibra y a una exacerbación de las diferencias políticas y sociales. El golfo entre la derecha y la izquierda, entre los discípulos de Dostoievski y Katkov y los seguidores de Chenischevsky o Bakunin —todos ellos típicos intelectuales radicales en 1848— se había vuelto muy ancho y profundo. Con el tiempo surgió de allí un vasto ejército, siempre creciente, de revolucionarios prácticos, conscientes —demasiado conscientes— del carácter específicamente ruso de sus problemas, y dedicados a buscar soluciones específicamente rusas. El fracaso del movimiento libertario en Europa en 1848 los apartó, por la fuerza, de la corriente general del desarrollo europeo (con el que, de todos modos, su

historia parecía tener tan poco en común): sacaron fuerzas de la misma severa disciplina que el fracaso en Occidente les había impuesto. En adelante, los radicales rusos aceptaron la opinión de que las ideas y la agitación no apoyadas por fuerzas materiales estaban irremisiblemente condenadas a la impotencia; adoptaron esta verdad y abandonaron el liberalismo sentimental sin tener que pagar por su liberación con esa amarga desilusión personal y esa aguda frustración que en el Occidente resultaron excesivos para no pocos radicales idealistas. Los radicales rusos aprendieron esta lección por medio de preceptos y ejemplos, indirectamente por decirlo así, sin la destrucción de sus recursos internos. La experiencia que ambos bandos obtuvieron en la lucha durante estos años sombríos fue un factor decisivo en la formación del carácter intransigente del posterior movimiento revolucionario ruso.

EL ERIZO Y EL ZORRO

La extraña combinación del cerebro
de un químico inglés con el alma de
un budista hindú.

E. M. DE VOGÜÉ.

I

Entre los fragmentos del poeta griego Arquíloco hay un verso que dice: «El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa^[1]». Los estudiosos han diferido acerca de la interpretación de estas oscuras palabras, que acaso no signifiquen más que el zorro, con toda su astucia, es derrotado por la defensa única del erizo. Pero también puede darse a las palabras un sentido figurado, en que establecen una de las diferencias más profundas que dividen a los escritores y pensadores y, posiblemente, a los seres humanos en general. Y es que existe una enorme brecha entre aquellos que, por un lado, lo relacionan todo a una sola visión central, un sistema más o menos coherente o expresado, de acuerdo con el cual comprenden, piensan y sienten; un solo principio organizador, en función del cual cobra significado todo lo que ellos son y dicen; y, por la otra parte, aquellos que persiguen muchos fines, a menudo no relacionados y aun contradictorios, conectados, si acaso, de algún

modo *de facto*, por alguna causa psicológica o fisiológica, no vinculados por algún principio moral o estético; estos últimos llevan vidas, efectúan acciones y sostienen ideas que son centrífugas, no centrípetas; sus pensamientos son esparcidos o difusos, pasan de un nivel a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos, sin intentar, consciente o inconscientemente, hacerles embonar o excluirlos de alguna visión interna unitaria, invariable, omnipresente, a veces contradictoria e incompleta, a veces fanática. El primer tipo de personalidad intelectual y artística es el de los erizos, el segundo el de los zorros, y sin insistir en una clasificación rígida podemos decir, sin gran temor de contradicción, que en este sentido Dante pertenece a la primera categoría, y Shakespeare a la segunda; Platón, Lucrecio, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen y Proust son erizos, en varios grados; Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Moliere, Goethe, Pushkin, Balzac y Joyce son zorros.

Desde luego, como todas las clasificaciones hipersencillas de esta clase, si se exagera la dicotomía se vuelve artificial, académica y, finalmente, absurda. Pero si no es una ayuda a la crítica seria, tampoco se la debe rechazar como simplemente superficial o frívola; cual todas las distinciones que envuelven cierto grado de verdad, ofrece una atalaya desde la cual observar y comparar, y un punto de partida a la investigación verdadera. Así, no tenemos duda respecto a la violencia del contraste entre Pushkin y Dostoievski; y el célebre discurso de Dostoievski acerca de Pushkin, con toda su elocuencia y profundidad de pensamiento, raras veces habrá sido considerado por un lector perspicaz como un rayo de luz sobre el genio de Pushkin sino, antes bien, sobre el genio del propio Dostoievski, precisamente porque, de modo un tanto perverso, representa a Pushkin —un archizorro, el más grande del siglo XIX— como si fuera similar a Dostoievski, quien es indudablemente un erizo, y así transforma (de hecho deforma) a Pushkin en un dedicado profeta, portador de un solo mensaje universal, que en realidad era el centro del universo del propio Dostoievski, pero sumamente alejado de las muchas y variadas provincias del proteico genio de Pushkin. En rigor, no sería absurdo decir que toda la literatura rusa queda entre estas dos gigantescas figuras: en un polo Pushkin, en el otro Dostoievski, y que las características de otros escritores rusos hasta cierto punto pueden ser

determinadas (por los que encuentren útil o agradable plantear ese tipo de problemas) en relación con estos grandes polos opuestos. Preguntar de Gogol, Turgueniev, Chéjov o Block en qué relación se encuentran con Pushkin y con Dostoievski conducirá —o por lo menos ya ha conducido— a una crítica fructífera y reveladora. Pero cuando llegamos al conde Lev Nikolaevich Tolstoi y planteamos la cuestión con respecto a él, si preguntamos si pertenece a la primera o a la segunda categoría, si es un monista o un pluralista, si su visión es de uno o de muchos, si es de una sola sustancia o es un compuesto de elementos heterogéneos, no encontramos una respuesta clara o inmediata. Por alguna razón, la pregunta no parece apropiada; parece engendrar más oscuridad de la que disipa. Y sin embargo, no es falta de información la que nos hace detenernos: Tolstoi nos ha contado más acerca de sí mismo y de sus opiniones y actitudes que ningún otro escritor ruso, casi más que ningún otro escritor europeo; y su arte no puede ser llamado oscuro en ningún sentido normal; su universo no contiene rincones sombríos, sus relatos están iluminados por la luz del día; los ha explicado y se ha explicado a sí mismo, se ha extendido acerca de ellos y de los métodos con que los ha construido, más detalladamente y con mayor fuerza, lucidez y penetración que ningún otro escritor. ¿Es un erizo o un zorro? ¿Qué debemos decir? ¿Por qué es la respuesta tan difícil de encontrar? ¿Se parece a Shakespeare o a Pushkin más que a Dante o a Dostoievski? ¿O es totalmente distinto de unos y otros, y por tanto la pregunta, por absurda, no tiene respuesta? ¿Cuál es el obstáculo misterioso con que tropieza nuestra investigación?

No me propongo formular en este ensayo una respuesta a esta pregunta, pues ello requeriría nada menos que un examen crítico de todo el arte y el pensamiento de Tolstoi. Me limitaré a indicar que la dificultad puede deberse, al menos en parte, al hecho de que el propio Tolstoi tenía conciencia del problema, e hizo todo lo que pudo por falsear la respuesta. La hipótesis que quiero presentar es que Tolstoi era, por naturaleza, un zorro, pero creía ser un erizo; que sus talentos y su obra son una cosa, y sus creencias (y en consecuencia su interpretación de su propia obra) son otra; y que, por tanto, sus ideales le condujeron, y a todos aquellos a quienes engañó su genio para la persuasión, a una sistemática interpretación errónea de lo que él y otros

estaban haciendo o debían estar haciendo. Nadie puede quejarse de que Tolstoi haya dejado a sus lectores con alguna duda acerca de lo que pensaba sobre esto; sus opiniones sobre el tema imbuyen todos sus escritos discursivos: diarios, *obiter dicta* registrados, ensayos y relatos autobiográficos, notas sociales y religiosas, crítica literaria, cartas a corresponsales privados y públicos. Mas el conflicto entre lo que era y lo que creía no aparece con más claridad en ninguna otra parte que en su visión de la historia, a la que dedicó algunas de sus páginas más brillantes y paradójicas. Este ensayo es un intento de analizar sus doctrinas históricas y de considerar tanto sus motivos para sostener las opiniones que sostiene, cuanto algunas de sus fuerzas probables. En suma, es un intento de tomar la actitud de Tolstoi ante la historia tan seriamente como él mismo quería que la tomaran sus lectores, aunque por una razón un tanto diferente: por la luz que arroja sobre un solo hombre de genio, y no sobre el destino de toda la humanidad.

II

La filosofía tolstoiana de la historia no ha recibido, en general, la atención que merece, ya como visión intrínsecamente interesante, ya como aparición en la historia de las ideas, o aun como elemento del desarrollo del propio Tolstoi^[2]. Los que ven a Tolstoi fundamentalmente como novelista, a veces han considerado los pasajes históricos y filosóficos dispersos por *La guerra y la paz* como perversas interrupciones del relato, cómo muestras de una lamentable tendencia a la digresión inoportuna, característica de este escritor, grande pero excesivamente obstinado, de una metafísica tendenciosa y barata, con poco o ningún interés intrínseco, profundamente inartística y absolutamente ajena al propósito y la estructura de la obra de arte en conjunto. Turgueniev, a quien no atraían el arte ni la personalidad de Tolstoi, aunque en años posteriores generosamente reconoció su genio de escritor,

encabezó el ataque. En unas cartas a Pavel Annenkov^[3], Turgueniev habla del «charlatanismo» de Tolstoi, llama «grotescas» a sus disquisiciones históricas, las tilda de «trucos» para deslumbrar a los incautos, introducidos por un «autodidacto» en su obra, como lamentable sustituto del conocimiento auténtico. Se apresura a añadir que Tolstoi, desde luego, compensa esto con su maravilloso genio artístico; pero luego lo acusa de inventar «un sistema que parece resolverlo todo muy simplemente; como, por ejemplo, el fatalismo histórico; monta su caballito de batalla y ¡adelante! Solo al tocar tierra recobra, Anteo, su fuerza^[4]». Y la misma nota suena en la célebre y conmovedora invocación enviada por Turgueniev desde su lecho de muerte a su viejo amigo y rival, pidiéndole que se despoje de su manto de profeta y vuelva a su verdadera vocación, la del «gran escritor de la patria rusa^[5]». Flaubert, pese a sus «gritos de admiración» ante algunos pasajes de *La guerra y la paz*, queda igualmente horrorizado; «*il se râpete et il philosophise*^[6]», escribe en una carta a Turgueniev, que le había enviado la versión francesa de la obra maestra, entonces casi desconocida fuera de Rusia. En la misma vena, el íntimo amigo y corresponsal de Belinsky, el comerciante en té y medio filósofo Vasily Botkin, que estaba bien dispuesto hacia Tolstoi, escribe al poeta Alfanasy Fet: «Los especialistas literarios... dicen que el elemento intelectual de la novela es muy débil, la filosofía de la historia trivial y superficial, que negar la influencia decisiva de las personalidades individuales sobre los acontecimientos no es más que una sutileza mística, pero aparte de esto, el talento artístico del autor está fuera de duda... anoche ofrecí una cena, y Tyutchev estuvo aquí, y yo solo estoy repitiendo lo que dijeron todos^[7]». Historiadores de la época y especialistas militares, al menos uno de los cuales había luchado en 1812^[8] se quejaron, indignados, de inexactitudes de hecho; y desde entonces se han aducido pruebas condenatorias de falsificación de detalles históricos por el autor de *La guerra y la paz*^[9], cometida al parecer deliberadamente y con pleno conocimiento de las fuentes originales y de la ausencia de contrapruebas; se puede decir que son falsificaciones perpetradas no tanto en interés de un propósito artístico cuanto de uno «ideológico». Este consenso de la crítica histórica y la estética parece haber fijado el tono de casi todas las evaluaciones posteriores del contenido «ideológico» de *La guerra y la paz*. Shelgunov por lo menos la

honró con un ataque directo por su quietismo social, al que llamó «filosofía del pantano»; otros, en su mayoría o bien la pasaron por alto cortésmente o la trataron como una aberración característica, que atribuyeron a una combinación de la conocida tendencia rusa a predicar (arruinando así las obras de arte) con el inexperto entusiasmo por las ideas generales, característico de los intelectuales jóvenes de los países alejados de los centros de civilización. «Tenemos la suerte de que el autor sea mejor artista que pensador», dijo el crítico Dmitri Ajsharumov^[10], y durante más de tres cuartos de siglo esta idea ha encontrado eco en la mayoría de los críticos de Tolstoi, rusos o extranjeros, prerrevolucionarios o soviéticos, «reaccionarios» o «progresistas», por la mayoría de quienes lo consideran básicamente como escritor y artista, y de quienes ven en él a un profeta y un maestro, o un mártir, o una influencia social, o un «caso» sociológico o psicológico. La teoría tolstoiana de la historia tiene tan poco interés para Vogüé y Merejovsky como para Stefan Zweig y Percy Lubbock o para Biryukov y E. J. Simmons, por no hablar siquiera de hombres menores. Los historiadores del pensamiento ruso^[11] suelen llamar «fatalismo» a este aspecto de Tolstoi, y luego pasan a las teorías históricas, más interesantes de Leontiev o Danilevsky. Los críticos dotados de más cautela o humildad no llegan hasta esto, pero tratan esa filosofía con un respeto incómodo; hasta Derrick León, que trata las opiniones de Tolstoi por esta época con más cuidado que la mayoría de sus biógrafos, después de hacer una minuciosa enumeración de las reflexiones de Tolstoi sobre las fuerzas que dominan la historia, particularmente de la segunda sección del extenso epílogo que sigue al fin de la parte narrativa de *La guerra y la paz*, imita a Aylmer Maude al no hacer ningún intento de evaluar la teoría o de relacionarla con el resto de la vida o el pensamiento de Tolstoi; y aun esto ya es excepcional^[12]. Asimismo, los que se interesan primordialmente por Tolstoi como profeta y maestro se concentran en sus últimas doctrinas, sostenidas después de su conversión, cuando ya había dejado de considerarse básicamente como escritor y se había establecido como venerado maestro de la humanidad, al que la gente acudía a ver en peregrinaciones. Se suele dividir la vida de Tolstoi en dos partes; primero viene el autor de inmortales obras maestras, después el profeta de la regeneración personal y social; primero el aristócrata escritor, el difícil

inabordable y un tanto perturbado novelista de genio; luego, el sabio — dogmático, petulante, exagerado, pero de vasta influencia, sobre todo en su propia patria—, institución mundial de importancia incomparable. De vez en cuando se hace intentos de encontrar las raíces de su último período en su primera fase, a la que se atribuye toda clase de presentimientos de su posterior vida de renuencia de sí mismo; este período último es el que se considera importante; hay estudios filosóficos, teológicos, éticos, psicológicos, políticos y económicos del «último» Tolstoi en todos sus aspectos.

Y sin embargo, es claro que aquí hay una paradoja. El interés de Tolstoi en la historia y en el problema de la verdad histórica fue apasionado, casi obsesivo, desde antes de escribir *La guerra y la paz*. Nadie que lea sus diarios y sus cartas, en realidad, la propia novela, puede dudar de que el autor mismo consideraba este problema como el meollo de toda la cuestión, el asunto central a cuyo alrededor gira la obra. «Charlatanismo», «superficialidad», «flaqueza intelectual»; seguramente, Tolstoi es el último escritor a quien parecen aplicables estos epítetos; parcialidad, perversión, arrogancia, quizás; engaño de sí mismo, exageración, posiblemente; inadaptación moral o espiritual: de esto tenía más conciencia que sus propios enemigos; pero pobreza del intelecto, falta de poder crítico, tendencia a la vacuidad, a depender de alguna doctrina patentemente absurda y superficial en detrimento de la descripción realista o el análisis de la vida, apasionamiento por alguna teoría de moda que un Botkin o un Fet fácilmente pueden poner en evidencia, pero no, ¡ay! un Tolstoi... estos cargos parecen grotescamente inverosímiles. Nadie en su sano juicio, al menos durante este siglo, soñaría siquiera con negar a Tolstoi potencia intelectual, su pasmosa capacidad de penetrar todo disfraz convencional, ese corrosivo escepticismo en virtud del cual el príncipe Vyazemsky inventó el extraño término ruso «netovshchik^[13]» («negativista»), temprana versión de ese nihilismo que después Vogüé y Albert Sorey habían de atribuirle. No hay duda de que algo falta aquí: el rechazo tolstoiano, violentamente ahistórico, o en rigor antihistórico, de todos los esfuerzos por explicar o justificar los actos o el carácter del hombre en función de un desarrollo social o individual, o «raíces» en el pasado; y esto, junto a un absorto y perenne interés en la

historia, condujo a unos resultados artísticos y filosóficos que habían de provocar tan extraños comentarios peyorativos en críticos ordinariamente serenos y comprensivos; no hay duda de que aquí hay algo digno de atención.

III

La afición de Tolstoi a la historia comenzó desde su juventud. Tal parece que no surgió de un interés en el pasado como tal, sino del deseo de penetrar en las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otra manera, de un descontento de las habituales explicaciones que no explican sino que producen insatisfacción, de una tendencia a dudar y a colocar bajo sospecha y, en caso dado, a rechazar todo lo que no respondía íntegramente a una pregunta, a ir a la raíz de toda cuestión, a cualquier costo. Esta siguió siendo la actitud de Tolstoi durante toda su vida, y difícil sería considerarla como síntoma de «superchería» o de «superficialidad». Y con esto iba un incurable amor a lo concreto, lo empírico, lo verificable, y una desconfianza instintiva de lo abstracto, lo impalpable, lo sobrenatural; en suma, una temprana tendencia al enfoque científico y positivista, hostil al romanticismo, a las formulaciones abstractas, a la metafísica. Siempre y en toda situación buscó los hechos «palpables», lo que podía captar y verificar un intelecto normal, no corrompido por intrincadas teorías ajenas a las realidades tangibles, o por misterios ultramundanos y teológicos, poéticos o metafísicos por igual. Le atormentaban los problemas últimos que se plantean a los jóvenes de cada generación: acerca del bien y del mal, del origen y el propósito del universo y de sus moradores, y las causas de todo lo que ocurre; pero las respuestas que le dieron los teólogos y los metafísicos le parecieron absurdas, así fuese por las palabras en que se formulaban, palabras que no mostraban una referencia clara con ese mundo cotidiano del sentido común ordinario al que él se aferraba obstinadamente como único verdadero, desde antes de tomar clara

conciencia de lo que estaba haciendo. La historia, solo la historia, la suma de los acontecimientos concretos en el tiempo y en el espacio, la suma de la experiencia real de los hombres y las mujeres reales en su relación recíproca y con un medio físico real, tridimensional, experimentado empíricamente: solo esto contenía la verdad, el material con que podían construirse las respuestas genuinas, respuestas que para captarlas no requerían sentidos o facultades especiales que no poseyeran los seres humanos normales. Este era, desde luego, el espíritu de la investigación empírica que había animado a los grandes antiteólogos y antimetafísicos del siglo XVIII; el realismo de Tolstoi y su renuencia a dejarse guiar por sombras hizo de él su discípulo natural, desde antes de haber oído de sus doctrinas. Como *monsieur* Jourdain, habló en prosa antes de conocerla, y siguió siendo enemigo del transcendentalismo, del principio al fin de su vida. Creció durante el apogeo de la filosofía hegeliana, que pretendía explicarlo todo en función del desarrollo histórico, pero que concebía este proceso, a la postre, como inasequible a los métodos de la investigación empírica. No hay duda de que el historicismo de su tiempo influyó sobre el joven Tolstoi, como sobre todas las personas inquietas de su tiempo; pero instintivamente rechazó el contenido metafísico, y en una de sus cartas tildó los escritos de Hegel de jerga ininteligible salpicada de trivialidades. Tan solo la historia —la suma de los datos descubribles empíricamente— guardaba la clave del misterio de por qué lo que ocurría ocurría así y no de otra manera; y por consiguiente solo la historia podía arrojar luz sobre los problemas éticos fundamentales que lo obsesionaban como a todos los demás pensadores rusos del siglo XIX. ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué debemos ser y hacer?

El estudio de las conexiones históricas y la exigencia de respuestas empíricas a estas *proklyatye voprosy*^[14] se fundieron en uno solo en el cerebro de Tolstoi, como vivamente lo muestran sus primeros diarios y cartas.

En sus primeros diarios encontramos referencias a sus intentos de comparar las *Nakaz*^[15] de Catalina la Grande con los pasajes de Montesquieu sobre los que ella afirmaba haberlas basado^[16]. Leyó a Hume y a Thiers^[17] así como a Rousseau, a Sterne y a Dickens^[18]. Le obsesionó la idea de que los principios filosóficos solo pueden comprenderse en su expresión concreta

en la historia^[19]. «Escribir la historia auténtica de la Europa de hoy: he ahí una meta para toda una vida^[20]». Y asimismo: «Las hojas de un árbol nos deleitan más que las raíces»^[21], con la implicación de que esta era, no obstante, una visión superficial del mundo. Pero al lado de esto encontramos el comienzo de un agudo sentido de desengaño, la sensación de que la historia tal como la escriben los historiadores tiene pretensiones a las que no tiene derecho, porque —como la filosofía metafísica— pretende ser algo que no es, a saber, una ciencia capaz de llegar a conclusiones seguras. Como los hombres no pueden resolver los problemas filosóficos mediante los principios de la razón, intentan hacerlo mediante la historia, pero la historia es «una de las ciencias más atrasadas, una ciencia que ha perdido su dirección propia»^[22]. La razón de esto es que la historia no resolverá —porque no puede— los grandes problemas que han atormentado a los hombres de cada generación. En la búsqueda de la respuesta a estas preguntas, los hombres han acumulado un conocimiento de los hechos, al sucederse unos a otros en el tiempo; pero esto no es más que un subproducto, una especie de «asunto lateral», que —y esto es un error— se estudia como un fin en sí mismo. Y, asimismo «la historia nunca revelará qué conexiones existen, y en qué ocasiones, entre la ciencia, el arte y la moral, entre el bien y el mal, entre la religión y las virtudes cívicas... Lo que sí nos dirá (y eso erróneamente) es de dónde salieron los hunos, cuándo vivieron, quién echó las bases de su poder, etc.». Y según su amigo Nazariev, Tolstoi le dijo en el invierno de 1846: «La historia no es más que una colección de fábulas y de bagatelas inútiles, atiborrada con una masa de cifras y de nombres propios innecesarios. La muerte de Igor, la serpiente que mordió a Oleg... ¿qué es todo esto sino habladurías de comadres? ¿A quién le interesa saber que el segundo matrimonio de Iván, con la hija de Temayuk, se efectuó el 21 de agosto de 1562, mientras que el cuarto, con Ana Alekseevna Koltovskaya, se llevó a cabo en 1572...?»^[23].

La historia no revela las causas; tan solo presenta una escueta sucesión de acontecimientos no explicados. «A todo se le mete, por la fuerza, en el molde común inventado por los historiadores; el zar Iván el Terrible, de quien el profesor Ivanov está hablando en este momento, después de 1560 se transforma súbitamente, de un hombre sabio y virtuoso en un tirano

enloquecido y cruel. ¿Cómo? ¿Por qué? No se debe ni aun preguntar...»^[24]. Y medio siglo después, en 1908, declara a Gusev: «La historia sería algo excelente si solo fuera verdad»^[25]. La proposición de que la historia puede (y debe) volverse científica es un lugar común del siglo XIX; pero no es grande el número de los que interpretaron el término «ciencia» como «ciencia natural» y luego preguntaron si la historia podía transformarse en una ciencia en este sentido específico. La política más intransigente fue la de Augusto Comte, quien siguiendo a su maestro Saint-Simon trató de convertir la historia en sociología, con fantásticas consecuencias que no tenemos que enumerar aquí. Karl Marx fue, quizás de todos los pensadores, el que más en serio tomó su programa, e hizo el intento más valeroso, aunque uno de los menos logrados, por descubrir las leyes generales que gobiernan la evolución histórica, concebida según la entonces seductora comparación con la biología y la anatomía, tan triunfalmente transformadas por las nuevas teorías evolucionistas de Darwin. Como Marx (de quien al parecer no sabía nada por la época de la creación de *La guerra y la paz*), Tolstoi, vio claramente que si la historia era una ciencia, había de ser posible descubrir y formular un conjunto de indiscutibles leyes históricas que, aunadas a los datos de la observación empírica, harían la predicción del futuro (y la «retrodicción» del pasado) tan precisa como se había vuelto, por ejemplo, en la geología o la astronomía. Pero, más claramente que Marx y sus seguidores, vio que esto en realidad no se había logrado, y así lo dijo con su habitual sinceridad y dogmatismo; reforzó su tesis con argumentos escogidos para mostrar que la perspectiva de alcanzar esta meta era inexistente, y remató el asunto observando que la realización de esta esperanza científica pondría fin a la vida humana tal como todos la conocemos: «Si permitimos que la vida humana sea regida por la razón, aniquilaremos toda posibilidad de vida» [es decir, de vida como actividad espontánea, que implica una conciencia del libre albedrío]^[26]. Pero lo que oprimía a Tolstoi no solo era la naturaleza «acientífica» de la historia (que, por muy minuciosa que fuera la técnica de la investigación histórica, no podrían descubrirse leyes fidedignas de la índole requerida aun por las más atrasadas ciencias naturales), sino el pensamiento de que no podría justificar ante sí mismo la selección aparentemente arbitraria del material, y la no menos arbitraria asignación de importancia a

que parecían condenados todos los escritos históricos. Tolstoi se queja de que, siendo tantos los factores que determinan la vida de la humanidad, los historiadores seleccionan entre ellos tan solo un aspecto, como el político o el económico, y lo presentan como el decisivo, como la causa eficiente del cambio social; pero entonces, ¿qué pasa con la religión, con los factores «espirituales» y con los muchos otros aspectos —multiplicidad literalmente incontable— que intervienen en todos los acontecimientos? ¿Cómo evitar la conclusión de que las historias existentes representan lo que Tolstoi declara que es «quizás solo 0,001 por ciento de los elementos que en realidad constituyen la verdadera historia de los pueblos»? La historia, como habitualmente se escribe, suele representar los acontecimientos «políticos» —públicos— como los más importantes, mientras que los hechos espirituales —«internos»— quedan casi totalmente olvidados; sin embargo, *prima facie* son estos —los hechos «internos»— los más reales, la experiencia más inmediata de los seres humanos; ellos y solo ellos son de lo que, en último análisis, está hecha la vida; por ende, los rutinarios historiadores de la política están desbarrando.

Durante el decenio de 1850, Tolstoi estuvo obsesionado por el deseo de escribir una novela histórica, y uno de sus objetivos principales era contrastar la «real» textura de la vida, tanto de individuos como de comunidades, con el cuadro «irreal» presentado por los historiadores. Una y otra vez en las páginas de *La guerra y la paz* encontramos una aguda yuxtaposición de la «realidad» —lo que «realmente ocurrió»— con el medio deformante a través del cual será presentada después en los relatos oficiales entregados al público y, en rigor, rememorada por los actores mismos, pues sus recuerdos originales habrán sido ya retocados por su propia traidora mentalidad (inevitablemente traidora porque automáticamente racionaliza y formaliza). Tolstoi coloca una y otra vez a los héroes de *La guerra y la paz* en situaciones en que esto es particularmente claro.

En la batalla de Austerlitz, Nicolay Rostov ve al príncipe Bagration, el gran soldado, que se dirige con su escolta al poblado de Schöngrabén, hacia el cual está avanzado el enemigo; ni él ni su estado mayor, ni los oficiales que al galope le llevan mensajes, ni nadie más, sabe ni puede saber exactamente qué está ocurriendo, ni dónde, ni por qué, y el caos de la batalla

no se despeja en manera alguna, ni de hecho ni en la mente de los oficiales rusos, por la aparición de Bagration. No obstante, su llegada levanta el ánimo de sus subordinados. El valor de Bagration, su calma, su sola presencia, crean un engaño cuya primera víctima es él mismo; a saber, que lo que ocurre está relacionado de algún modo con su capacidad, con sus planes, que es su autoridad la que, de alguna manera, está dirigiendo el curso de la batalla; y esto, a su vez, tiene un marcado efecto sobre la moral de todos los que lo rodean. Los despachos que serán escritos a su debido tiempo atribuirán, inevitablemente, todo hecho y acontecimiento del bando ruso a Bagration y sus disposiciones; el crédito o el descrédito, la victoria o la derrota serán suyos, aun cuando es claro para todos que tendrá menos que ver con la dirección y el resultado de la batalla que los humildes y anónimos soldados que, al menos, se encargan de la verdadera lucha; es decir, disparan, hieren, matan, avanzan, retroceden y demás.

También el príncipe Andrey ve esto, con la mayor claridad en Borodino, donde es herido mortalmente. Antes empieza a comprender la realidad, durante el período en que está esforzándose por conocer a las personas «importantes» que parecen estar decidiendo los destinos de Rusia; entonces, gradualmente, va convenciéndose de que el consejero principal de Alejandro, el célebre reformador Speransky, y sus amigos, y en realidad el propio Alejandro, se están engañando sistemáticamente al suponer que sus actividades, sus palabras, memorandos, recetas, resoluciones, leyes, etc., son los factores principales que causan el cambio histórico y determinan los destinos de hombres y naciones, cuando en realidad no han hecho más que arar ceremoniosamente en el mar. Y así llega Tolstoi a una de sus célebres paradojas: cuanto más alto están los militares o los estadistas en la pirámide de la autoridad, más lejos están de la base, que consiste en los hombres y mujeres ordinarios cuyas vidas son la auténtica materia de la historia; y, por consiguiente, pese a toda su autoridad teórica, menor es el efecto de las palabras y las acciones de tan remotos personajes sobre la historia. En un pasaje famoso que trata de la situación de Moscú en 1812, observa Tolstoi que, por las heroicas realizaciones de Rusia después del incendio de Moscú, podría suponerse que sus habitantes estaban enteramente dedicados a actos de sacrificio propio —salvar el país, o lamentar su destrucción—, al heroísmo,

el martirio, la desesperación, etc., pero que en realidad no ocurrió así. A la gente le movían sus intereses personales. Quienes llevaron adelante sus asuntos ordinarios sin sentir emociones heroicas ni considerarse actores en el iluminado escenario de la historia fueron los más útiles a su país y a su comunidad, mientras que quienes intentaron captar el curso general de los acontecimientos y desearon tomar parte en la historia, los que hicieron actos de increíble abnegación o heroísmo y participaron en los grandes sucesos, fueron los menos útiles^[27]. Los peores de todos, a los ojos de Tolstoi, fueron esos infatigables charlatanes que se acusaron unos a otros de la clase de sucedidos «de que en realidad nadie podía ser responsable». Y esto porque «el mandato de no probar el fruto del árbol del conocimiento no está escrito en ninguna parte más claramente que en el curso de la historia. Solo la actividad inconsciente da frutos, y el individuo que desempeña una parte en los hechos históricos nunca comprende su significado. Si trata de comprenderlos, es castigado con la esterilidad»^[28], Tratar de «comprender» algo por medios racionales es asegurarse el fracaso. Pierre Bezukhov vagabundea «perdido» por el campo de batalla de Borodino, en busca de algo que imagina como una especie de pieza realista, una batalla como las que describen historiadores o pintores. Pero solo encuentra la ordinaria confusión de unos seres humanos que, de distintos modos, atienden a esta o aquella necesidad^[29]. Eso, por lo menos, es concreto, no contaminado por teorías y abstracciones; y por ello Pierre está más cerca de la verdad del curso de los hechos —al menos tal como los ven los hombres— que quienes creen que los acontecimientos obedecen a un conjunto descubrible de leyes o reglas. Pierre solo ve una sucesión de «accidentes» cuyos orígenes y consecuencias son, en general, indescubribles e impredecibles; tan solo grupos de hechos flojamente unidos formando pautas, en continuo cambio, sin seguir ningún orden perceptible. Toda pretensión de descubrir pautas reductibles a fórmulas «científicas» tiene que ser mendaz.

Tolstoi reserva sus burlas más quemantes, su ironía más corrosiva a aquellos que se presentan como especialistas en dirigir los asuntos humanos, en este caso los teorizantes militares occidentales, como cierto general Pfuel o los generales Bennigsen y Paulucci, que aparecen diciendo, todos ellos, necedades iguales en el consejo de Drissa, ya sea que defiendan o que se

opongan a determinada teoría estratégica o táctica; estos hombres tienen que ser impostores, ya que ninguna teoría puede captar la variedad inmensa del comportamiento humano, la vasta multiplicidad de minúsculas causas y efectos indescubribles que forman ese entrejuego de hombres y naturaleza que la historia pretende registrar. Los que afirman ser capaces de constreñir esta infinita multiplicidad dentro de sus leyes «científicas» tienen que ser o bien deliberados charlatanes, o bien ciegos que pretenden guiar a otros ciegos. El juicio más severo es, en consecuencia, el del teórico por excelencia, el gran Napoleón, que actúa sobre el supuesto (y ha hipnotizado a otros a creerlo) de que él comprende y domina los acontecimientos mediante su intelecto superior, o por relámpagos de intuición, o porque de algún modo logra resolver correctamente los problemas que plantea la historia. Y cuanto mayor la pretensión, mayor la mentira: por consiguiente, Napoleón es el más lastimoso, el más despreciable de todos los actores de la gran tragedia.

Este es, por tanto, el gran engaño que Tolstoi se propone revelar: que los individuos, por sus propios recursos, pueden comprender y gobernar el curso de los acontecimientos. Quienes creen esto resultan estar terriblemente errados. Y al lado de estos rostros públicos —estos hombres vacíos, semiengañados, semiconscientes de su falsedad, que hablan y escriben sin orden ni concierto, incesantemente, para cubrir las apariencias y no tener que enfrentarse a la verdad desnuda—, al lado de toda esta elaborada maquinaria destinada a cubrir el espectáculo de la impotencia, el extravío y la ceguera, se halla el mundo real, la corriente de la vida que los hombres comprenden, el atender a los detalles ordinarios de la existencia diaria. Cuando Tolstoi contrasta esta vida real —la experiencia auténtica, «viva» de los hombres— con la vista panorámica conjurada por los historiadores, para él no hay duda de qué es lo real y qué es una ficción, coherente, a veces elegantemente concebida, pero siempre ficción. Aunque radicalmente distinto de Virginia Wolf en casi todo aspecto, Tolstoi quizás fue el primero en proponer la célebre acusación que ella, medio siglo después, hizo contra los profetas públicos de su propia generación, Shaw y Wells y Arnold Bennett, ciegos materialistas que no empezaron siquiera a entender aquello en que realmente consiste la vida, que tomaron sus accidentes exteriores, los aspectos baladíes que se hallan fuera del alma individual —las llamadas realidades sociales,

económicas y políticas— por aquello que es lo único genuino, la experiencia individual, la relación específica de los hombres entre sí, los colores, aromas, sabores, sonidos y movimientos, los celos, amores, odios, pasiones, los raros chispazos de auténtica visión, los momentos de cambio, la ordinaria sucesión cotidiana de datos privados que constituyen todo lo que existe, que es la realidad.

Entonces, ¿cuál es la misión del historiador? ¿Describir los datos últimos de la experiencia subjetiva, las vidas personales vividas por los hombres, «las ideas, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones» de que, para Tolstoi, se compone la vida «real»? ¿Eso y nada más? A esto fue a lo que Turgueniev estuvo llamando constantemente a Tolstoi; a él y a todos los escritores, pero a él en particular, porque allí estaba su verdadero genio, su destino de gran escritor ruso; Tolstoi rechazó la propuesta con violenta indignación aún durante su edad mediana, antes de su fase religiosa final; pues eso no sería dar respuesta a la pregunta de lo que es, y cómo y por qué llega a ser y luego pasa, sino dar la espalda a todo ello y acallar el propio deseo de descubrir cómo viven los hombres en sociedad, y cómo se ven afectados unos por otros y por su medio, y con qué fin. Esta clase de purismo artístico —predicado en su momento por Flaubert—, este tipo de preocupación por el análisis y la descripción de la experiencia y las relaciones y los problemas y las vidas interiores de personas (después defendido y practicado por Gide y por los escritores sobre los que él influyó, tanto en Francia como en Inglaterra) le pareció a Tolstoi trivial y falso. No dudaba de su superlativa capacidad para este mismísimo arte, y precisamente por él era admirado; mas lo condenó rotundamente. En una carta escrita mientras estaba trabajando en *La guerra y la paz*, dijo con amargura que no tenía duda de que lo que más le gustaba al público eran sus escenas de la vida social y personal, sus damas y sus caballeros con sus mezquinas intrigas y divertidas conversaciones, y sus pequeñas idiosincrasias, tan maravillosamente descritos^[30]. Pero estas son triviales «flores» de la vida, no sus «raíces». El propósito de Tolstoi es descubrir la verdad, y por tanto debe saber en qué consiste la historia, y recrear solo eso. La historia claramente no es una ciencia y la sociología, que sostiene que sí lo es, no pasa de un timo; no se han descubierto auténticas leyes de la historia, y los conceptos de uso

corriente —«causa», «accidente», «genio»— no explican nada; son simples velos de la ignorancia. ¿Por qué ocurren como ocurren los acontecimientos cuya totalidad llamamos historia? Algunos historiadores atribuyen estos hechos a los actos de los individuos, pero esta no es una respuesta, pues no explica cómo estos actos «causan» los acontecimientos que supuestamente «causan» u «originan». Hay un pasaje de despiadada ironía en que Tolstoi parodia los textos de historia de su tiempo, tan típico de él que vale la pena reproducirlo completo^[31].

Luis XIV era un hombre muy confiado en sí mismo y muy orgulloso. Tuvo tales y cuales amantes, tales y cuales ministros y gobernó desacertadamente a Francia. Sus herederos eran, igualmente, hombres débiles, desgobernaron también a su país y tuvieron tales y tales favoritos y tales y cuales amantes. En aquel tiempo algunas personas escribían libros. A fines del siglo XVIII, se reunieron en París una veintena de personas que proclamaron que todos los hombres son iguales y libres. El resultado de esto fue que todos los hombres principiaron en Francia a matarse y a arruinarse unos a otros. Mataron al rey y a otras muchas personas. En aquel tiempo había en Francia un hombre genial, Napoleón. Derrotó a todo el mundo, es decir, capturó y mató a mucha gente porque era un gran genio. Marchó a dar muerte, no se sabe aún porqué, a numerosos africanos y los mató con tal destreza, y era tan astuto e inteligente, que a su retorno a Francia dio orden de que todo el mundo le obedeciera, y así ocurrió. Cuando fue emperador marchó de nuevo a matar gente a Italia, Austria, Prusia. Y mató a muchos. En aquel tiempo reinaba en Rusia el emperador Alejandro, quien, decidido a restablecer el orden en Europa, hizo la guerra a Napoleón. Sin embargo, en 1807 trabó amistad con él, en 1811 riñeron y ambos dieron muerte a muchas personas. Napoleón fue a Rusia con seiscientos mil hombres y se apoderó de Moscú. A poco evacuó la ciudad, y entonces el emperador Alejandro, con la ayuda de los consejos de Stein y otros, coaligó a Europa para marchar contra el destructor de su tranquilidad. Todos los aliados de Napoleón se declararon súbitamente sus enemigos y sus ejércitos marcharon contra el emperador de los franceses, que entretanto había reunido nuevas fuerzas. Los aliados vencieron a Napoleón, entraron en París, obligaron a aquel a renunciar al trono y le enviaron a la isla de Elba. Sin embargo, no le desposeyeron del título de emperador y le testimoniaron su mayor respeto, a pesar de que cinco años antes y uno después lo hubiese considerado todo el mundo como un bandido al margen de la ley. Luis XVIII, de quien hasta entonces

se habían burlado los franceses y los aliados, comenzó a reinar. Y Napoleón, rompiendo a llorar en presencia de su vieja guardia, renunció al trono y salió para el destierro. En seguida los hombres de Estado y los diplomáticos —sobre todo Talleyrand que había tenido tiempo de sentarse antes que nadie en cierto sillón^[32], y de ensanchar por ese medio las fronteras de Francia— celebraron en Viena varias reuniones y a través de sus conversaciones dictaron la felicidad o infelicidad de los pueblos. De pronto, diplomáticos y monarcas comenzaron a disputar y se disponían ya a dar orden a sus soldados para que se mataran unos a otros, cuando Napoleón volvió a Francia con su batallón, y los franceses, que le aborrecían, se sometieron a él. Sin embargo, descontentos de ello, los monarcas aliados volvieron a comenzar la guerra contra los franceses. El genial Napoleón fue vencido, enviado a la isla de Santa Elena y considerado como un malhechor. Allí, en su peñón, el desterrado, separado de las personas amadas y de su querida Francia fue extinguiéndose en una muerte lenta, transmitiendo a la posteridad sus grandes obras. Y en Europa se produjo una reacción, y todos los emperadores comenzaron a oprimir una vez más a sus pueblos.

Y continúa Tolstoi:

... la historia moderna semeja a un sordo que contesta a las preguntas que nadie le dirige... la primera pregunta... es... ¿Cuál es la fuerza que impele a los pueblos?... Los historiadores parecen suponer que esa energía es evidente y conocida de todo el mundo, pero, a pesar de ello, quien lea gran número de obras históricas pondrá en duda, a pesar suyo, que esa nueva fuerza, que tan distintamente interpretan los mismos historiadores, sea bien conocida por alguien.

Pasa luego a decir que los historiadores de la política que escriben así no explican nada; simplemente atribuyen los acontecimientos al poder, que, según afirman, los individuos importantes ejercen sobre los demás, pero no nos dicen qué significa el término «poder»: y sin embargo, este es el meollo del problema, del movimiento histórico, que está directamente conectado con el «poder» que unos hombres ejercen sobre otros; pero ¿qué es «poder»? ¿Cómo se adquiere? ¿Se puede transferir de un hombre a otro? Seguramente, no solo significa fuerza física. ¿Y la fuerza moral? ¿Poseía Napoleón una de estas dos fuerzas?

Los que escriben historia universal y no simplemente nacional, le parece a Tolstoi, extienden esta categoría sin elucidarla; en lugar de un país o una nación introducen muchas, pero el espectáculo del recíproco juego de «fuerzas» misteriosas no nos aclara por qué algunos hombres o naciones obedecen a otros, por qué estallan guerras, se obtienen victorias, por qué hombres inocentes —que creen que el asesinato es malo— se matan unos a otros con entusiasmo y orgullo, y son glorificados por ellos; por qué ocurren grandes movimientos de masas humanas, a veces de oriente a occidente, a veces en la otra dirección. A Tolstoi le irritan en particular las menciones de la influencia predominante de las ideas o de los grandes hombres. Se nos dice que los grandes hombres son típicos de las corrientes de su época. Por tanto, el estudio de sus caracteres «explica» tales corrientes. ¿«Explican» los caracteres de Diderot o de Beaumarchais el avance del Occidente hacia el Oriente? ¿«Explican» las cartas de Iván el Terrible al príncipe Kurbsky la expansión de Rusia hacia el oeste? Pues no hacen más los historiadores de la cultura, ya que se limitan a añadir, como factor «extra», algo llamado la «fuerza» de las ideas o de los libros, aunque nosotros aún no tengamos ni la menor idea de qué pretenden decir palabras como «fuerza». Pero Napoleón, o *Mme. de Staël* o el barón Stein o el zar Alejandro, o todos ellos juntos, más el *Contrato Social*, ¿por qué habrían de «causar» que los franceses se dedicaran a decapitarse o a ahogarse unos a otros? ¿Porqué se llama a esto una «explicación»? En cuanto a la importancia que los historiadores de la cultura atribuyen a las ideas, nadie duda de que todos los hombres tienden a exagerar la importancia de sus propia mercancía: las ideas son los artículos en que trafican los intelectuales —para un remendón, no hay nada como el cuero—, los profesores simplemente amplifican sus actividades personales haciendo de ellas la «fuerza» central que gobierna al mundo. Tolstoi añade que los teorizantes de la política, los moralistas y los metafísicos proyectan una sombra aún más negra sobre el tema. La célebre idea del contrato social, por ejemplo, que pregonan algunos liberales, habla de la «delegación» de voluntades, es decir, del poder de muchos hombres en un solo individuo o grupo de individuos; pero ¿qué clase de acto es esta «delegación»? Puede tener un significado jurídico o ético, puede ser aplicable a lo que se debe considerar permitido o prohibido, o al mundo de los derechos y los deberes, o

al del bien y el mal, pero como explicación fáctica de cómo un soberano acumula «poder» suficiente —como si fuera una mercancía— que lo capacita para obtener este o aquel resultado, no significa nada. Declara que la «delegación» de poder hace poderoso, pero esta perogrullada no aclara mucho las cosas. ¿Qué es el «poder» y qué es la «delegación»? ¿Y quién lo delega y cómo se efectúa esa delegación?^[33] El proceso parece muy distinto de todo lo que estudian las ciencias físicas. La delegación es un hecho, pero es un hecho ininteligible; delegar poder, adquirirlo, aplicarlo no es como comer o beber o pensar o caminar. Seguimos a ciegas: *obscurum per obscurius*.

Después de demoler a los juristas, los moralistas y los filósofos de la política —entre ellos a su amado Rousseau—, Tolstoi se dedica a demoler la teoría liberal de la historia, según la cual todo puede girar en torno de lo que puede parecer un accidente insignificante. De ahí las páginas en que Tolstoi intenta, obstinadamente, probar que Napoleón supo tan poco como el último de sus soldados acerca de lo que en realidad ocurrió durante la batalla de Borodino; y que, por tanto, su calma en vísperas del combate, de la que tanto han hablado los historiadores, no pudo constituir ninguna diferencia apreciable. Con gran energía sostiene que hoy solo parecen verdaderamente decisivas las órdenes o decisiones de los comandantes (y en ellas se concentran los historiadores) que, casualmente, coinciden con lo que después ocurrió en realidad, mientras que muchas otras órdenes y decisiones absolutamente similares y perfectamente buenas, que parecieron no menos decisivas y vitales en su momento, han sido olvidadas porque, frustradas por un giro desfavorable de los acontecimientos, no fueron cumplidas, porque no podían serlo, y por esta razón nos parecen hoy sin importancia. Habiendo dado cuenta de la teoría heroica de la historia, Tolstoi se vuelve, con saña mayor aún, contra la sociología científica, que pretende haber descubierto leyes de la historia; mas esto no es posible porque el número de causas que determinan los acontecimientos es excesivo para los conocimientos o los cálculos del hombre. Conocemos demasiado pocos hechos, y los escogemos al azar y de acuerdo con nuestras inclinaciones subjetivas. No hay duda de que si fuésemos omniscientes podríamos, como el observador ideal de Laplace, planear el curso de cada gota de las que consta la corriente de la

historia; pero, desde luego, somos patéticamente ignorantes, y los ámbitos de nuestro conocimiento son increíblemente diminutos, comparados con lo desconocido e incognoscible (Tolstoi insiste en esto con vehemencia). El libre albedrío es un engaño del que no podemos librarnos; pero, como lo han dicho grandes filósofos, no por ello deja de ser un engaño, y se deriva exclusivamente de la ignorancia de las causas verdaderas. Cuanto más sabemos de las circunstancias de un hecho, cuanto más lejos de nosotros esté el hecho en el tiempo, más difícil es imaginar sus consecuencias; cuanto más sólidamente está arraigado un hecho en el mundo real en que vivimos, menos podemos saber cómo habrían sido las cosas si hubiese ocurrido algo distinto. Ahora, el hecho ya parece inevitable; pensar de otra manera trastornaría en exceso nuestro orden universal. Cuanto más de cerca relacionamos un hecho con su marco, menos libre parece ser su protagonista, menos responsable de su acto, y menos dispuestos nos sentimos a considerarlo digno de elogio o de censura. El hecho de que nunca podemos identificar todas las causas, relacionar todas las acciones humanas con las circunstancias que las condiciones, no implica que sean libres, sino tan solo que jamás sabremos cómo llegan a ser imperativas.

La tesis central de Tolstoi —en ciertos aspectos no muy distinta del inevitable «autoengaño» de la burguesía sostenido por su contemporáneo Karl Marx, salvo que lo que Marx reserva para una clase Tolstoi lo ve en casi toda la humanidad— es que hay una ley natural por la cual están determinadas las vidas de los seres humanos, no menos que las otras vidas de la naturaleza; pero que los hombres, incapaces de enfrentarse a este proceso inexorable, intentan representarla como una sucesión de elecciones libres, para atribuir la responsabilidad de lo que ocurre a ciertas personas en quienes creen ver virtudes heroicas o vicios heroicos, y a quienes llaman «grandes hombres». ¿Qué son los grandes hombres? Son seres humanos ordinarios, lo bastante ignorantes y vanidosos para aceptar ser tenidos por responsables de la vida de la sociedad, individuos que prefieren llevar la culpa de todas las crueldades, injusticias y desastres justificados en su nombre, antes que reconocer su propia impotencia e insignificancia en la corriente cósmica que sigue su curso, indiferente a sus deseos y sus ideales. Este es el punto central de esos pasajes (en que Tolstoi es insuperable) en que se describe el

verdadero curso de los acontecimientos, al lado de las explicaciones absurdas y egocéntricas que necesariamente dan las personas hinchadas por el sentido de su propia importancia, así como de las maravillosas descripciones de momentos de iluminación en que la verdad acerca de la condición humana se revela a quienes tienen la humildad necesaria para reconocer su impotencia y su falta de importancia. También este es el propósito de esos pasajes filosóficos donde, en un lenguaje más enérgico que el de Spinoza, pero con intenciones similares a las suyas, se exponen los errores de las pseudociencias. Hay un símil particularmente vivido^[34] en que el gran hombre es comparado con el carnero al que el pastor está cebando para la matanza. Como el carnero realmente engorda, y quizás se le cuelgue el cencerro para guiar al resto del rebaño, fácilmente puede suponer que es su jefe, y que todas las ovejas van donde van obedeciendo a su voluntad. El carnero piensa esto, y el rebaño también puede pensarlo. No obstante, el propósito con que se le escogió no es desempeñar ese papel que él se atribuye, sino simplemente la matanza, propósito concebido por seres cuyas metas no pueden comprender ni él ni el rebaño. Para Tolstoi, Napoleón es precisamente ese carnero, y hasta cierto punto lo es también Alejandro, y en rigor todos los grandes hombres de la historia. En realidad, como lo ha indicado un agudo crítico literario^[35], Tolstoi a ratos parece estar pasando por alto casi deliberadamente los testimonios históricos, y más de una vez falsea los hechos para apuntalar su tesis favorita. El carácter de Kutúzov es un buen ejemplo. Personajes como Pierre Bezukov o Karataev al menos son imaginarios, y Tolstoi tiene indiscutible derecho de dotarlos con todos los atributos que admira: humildad, libertad de toda ceguera burocrática o científica o de cualquier otra clase de racionalismo. Pero Kutúzov fue un personaje auténtico, y resulta instructivo seguir los pasos por los que Tolstoi va transformándolo, del cortesano ya entrado en años, taimado, sibarita, corrompido y un tanto servil de los primeros esbozos de *La guerra y la paz* —basados en fuentes auténticas—, en el símbolo inolvidable del pueblo ruso en toda su simplicidad y sabiduría intuitiva. Para cuando llegamos al célebre pasaje —uno de los más conmovedores de toda la literatura— en que Tolstoi describe el momento en que despiertan al viejo soldado en su campamento de Fili para decirle que el ejército francés está en retirada, para entonces hemos dejado

atrás los hechos históricos y estamos en el reino de lo imaginario, en una atmósfera histórica y emocional de la que solo hay pruebas muy endeble, pero que resulta artísticamente indispensable para los designios de Tolstoi. La apoteosis final de Kutúzov es totalmente antihistórica, por mucho que Tolstoi nos jure su devoción inquebrantable a la sagrada causa de la verdad. En *La guerra y la paz* Tolstoi trata los hechos con gran desenvoltura cuando así le conviene, porque antes que nada le obsesiona su tesis: el contraste entre la experiencia universal e importantísima, pero engañosa, del libre albedrío, el sentimiento de responsabilidad y los valores de la vida privada, por una parte; y, por la otra, la realidad del inexorable determinismo histórico, en realidad no experimentado directamente, pero del que se sabe que es cierto por razones teóricas irrefutables. Esto corresponde, a su vez, a un angustioso conflicto interno —uno de tantos— en el propio Tolstoi, entre los dos sistemas de valor, el público y el privado. Por una parte, si esas experiencias y sentimientos inmediatos sobre los que, en realidad, se basan los valores ordinarios de los individuos comunes, así como de los historiadores, no son más que un enorme engaño, esto, en nombre de la verdad, debe ser demostrado implacablemente, y los valores y las explicaciones que se derivan de tal engaño deben ser expuestos y desacreditados. Y en un sentido Tolstoi trata de hacer esto, particularmente al ponerse a filosofar, como en las grandes escenas públicas de la novela misma, las batallas, las descripciones de los desplazamientos de masas, las disquisiciones metafísicas. Pero, por otro lado, también hace lo exactamente opuesto cuando contrasta con este panorama de la vida pública el valor superior de la experiencia personal, los «pensamientos, conocimientos, poesía, música, amor, amistad, odios, pasiones» de que está compuesta la vida real, cuando contrasta la realidad concreta y abigarrada de las vidas individuales con las pálidas abstracciones de científicos o historiadores, particularmente estos últimos, «de Gibbon a Buckle», a quienes denuncia severamente por haber creído que sus huecas categorías eran hechos reales. Y sin embargo, la supremacía de estas experiencias y relaciones y virtudes privadas presupone esa visión de la vida, con su sentido de responsabilidad personal y fe en la libertad y la posibilidad de acción espontánea, a la que están dedicadas las mejores páginas de *La guerra y la paz*, y que es precisamente el engaño que hay que exorcizar, si

hemos de enfrentarnos a la verdad.

Este terrible dilema finalmente no queda resuelto. A veces, como en la explicación de sus intenciones, que publicó antes que hubiera aparecido la última parte de *La guerra y la paz*^[36], Tolstoi vacila; el individuo es libre «en cierto sentido» cuando solo él está en cuestión: así, al levantar un brazo, es libre dentro de sus límites físicos. Pero una vez en relaciones con otros, deja de ser libre, es parte de la corriente inexorable. La libertad es auténtica, pero limitada a hechos triviales. En otras ocasiones se extingue hasta este débil rayo de esperanza: Tolstoi declara que no puede aceptar ni aun pequeñas excepciones a la ley universal; o el determinismo causal es omnipresente o no es nada, y entonces reina el caos. Los actos de los hombres pueden parecer libres del nexo social, pero no son libres, no pueden serlo, forman parte de él. La ciencia no puede destruir la conciencia de la libertad, sin la cual no hay moralidad ni arte; pero sí puede refutarla. El «poder» y el «accidente» no son más que nombres dados a la ignorancia de las cadenas causales, pero las cadenas existen, las sentimos o no; por fortuna no las sentimos, pues si notásemos su peso apenas seríamos capaces de actuar; la pérdida de la ilusión paralizaría la vida que se vive sobre la base de nuestra feliz ignorancia. Pero vale más así, pues jamás descubriremos todas las cadenas causales que intervienen: el número de tales causas es infinitamente grande, y las propias causas infinitamente pequeñas; la historia escoge una porción absurdamente diminuta de ellas y lo atribuye todo a esta minúscula sección arbitrariamente elegida. ¿Cómo actuaría una ciencia histórica ideal? Valiéndose de una especie de cálculo en que este «diferencial», las partes infinitesimales —las acciones y los acontecimientos humanos, infinitamente pequeños— sería integrado, y de este modo el continuo de la historia ya no sería falseado al descomponerlo en segmentos arbitrarios^[37]. Tolstoi expresa esta idea del cálculo por infinitesimales con gran lucidez y con su habitual uso de las palabras, sencillo, vívido y preciso. Henri Bergson, que se ganó la fama con su teoría de la realidad como un flujo artificialmente fragmentado por las ciencias naturales, y por tanto falseado y despojado de continuidad y de vida, desarrolló un argumento similar infinitamente más extenso, con menos claridad, menos persuasión y con un innecesario despliegue de terminología.

No es una visión mística o intuicionista de la vida. Nuestra ignorancia de cómo suceden las cosas no es causada por alguna esencial inaccesibilidad de las causas primeras, sino tan solo por su multiplicidad, por la pequeñez de las unidades últimas y nuestra incapacidad de ver y oír y recordar y registrar y coordinar lo suficiente del material disponible. La omnisciencia es posible, en principio, aun para los seres empíricos; pero, claro está, en la práctica es inalcanzable. Esto y solo esto, y nada más profundo o más interesante es la fuente de la megalomanía humana, de todos los absurdos engaños. Como de hecho no somos libres, pero no podemos vivir sin la convicción de que sí lo somos, ¿qué debemos hacer? Tolstoi no llega a ninguna conclusión clara, tan solo a la idea, en cierto aspecto similar a la de Burke, de que más vale percatarnos de que comprendemos lo que está pasando como en efecto lo comprendemos —así como en realidad comprende la vida la gente sencilla, normal, espontánea, no corrompida por teorías ni cegada por el polvo levantado por las autoridades científicas— que tratar de subvertir tales creencias de sentido común, que al menos tienen el mérito de haber sido probadas por una larga experiencia, en favor de pseudociencias que, fundadas sobre datos absurdamente inadecuados, no son más que una trampa y un engaño. Tal es su acusación contra todas las formas de racionalismo optimista, las ciencias naturales, las teorías liberales sobre el progreso, la pericia militar alemana, la sociología francesa, la confiada manipulación social de todo tipo. Y esta es su razón para inventar a un Kutúzov que sigue su simple instinto ruso, no contaminado, y desprecia a los expertos alemanes, franceses e italianos, y para elevarlo a la posición de héroe nacional que, en parte como resultado del retrato de Tolstoi, ha conservado para siempre.

«Sus figuras», dijo Ajsharumov en 1868, inmediatamente al aparecer la última parte de *La guerra y la paz*, «son auténticas, no peones de ajedrez en manos de un destino ininteligible»^[38]. Por otra parte, la teoría del autor le pareció ingeniosa pero fuera de lugar. Esta siguió siendo la opinión general de los críticos literarios rusos y, en su mayoría, también de los extranjeros. Los intelectuales izquierdistas rusos atacaron a Tolstoi por «indiferentismo social», por vilipendiar todos los impulsos sociales nobles, tildándolos de mezcla de ignorancia y demencial monomanía, por su cínica visión «aristocrática» de la vida como un cenagal que no es posible mejorar;

Flaubert y Turgueniev, como ya hemos visto, consideraron lamentable, por sí misma, la tendencia a filosofar; el único crítico que tomó en serio la doctrina y trató de aportar una refutación racional fue el historiador Kareev^[39]. Paciente y discretamente observó que, por muy fascinador que pudiera ser el contraste entre la realidad de la vida personal y la vida del hormiguero social, de allí no se seguían las conclusiones de Tolstoi. Ciertamente, el hombre es un átomo que vive su propia vida consciente «para sí mismo», y a la vez un agente involuntario de alguna corriente histórica, elemento casi insignificante en el vasto todo, compuesto por un número enorme de tales elementos. Kareev nos dice que *La guerra y la paz* «es un poema histórico sobre el tema filosófico de la dualidad», sobre «las dos vidas vividas por el hombre», y Tolstoi tenía toda la razón al protestar, porque la historia no ocurre por la combinación de entidades tan oscuras como el «poder» o la «actividad mental» presupuestas por los historiadores ingenuos; en realidad, Tolstoi está en su elemento cuando denuncia la tendencia de los escritores con inclinaciones metafísicas a atribuir eficacia causal o a idealizar entidades abstractas tales como «héroes», «fuerzas históricas», «fuerzas morales», «nacionalismo», «razón» y otras, por lo cual *ipso facto* cometen los dos pecados mortales de inventar entidades inexistentes para explicar hechos concretos, y de dar rienda suelta a una tendencia personal, o nacional, o metafísica o de clase. Hasta allí todo va muy bien, y Kareev considera que Tolstoi ha mostrado una visión más profunda —«mayor realismo»— que la mayoría de los historiadores. También ha tenido razón al exigir que se integren los infinitesimales de la historia. Pero luego él mismo ha cometido precisamente eso al crear a los personajes de su novela, que no son triviales precisamente hasta el grado en que, en su carácter y sus acciones, «resumen» a otros, incontables, que, entre todos, sí «mueven» la historia. Esta es la integración de infinitesimales, desde luego no por medios científicos, sino «artístico-psicológicos». Tolstoi tenía razón al aborrecer las abstracciones, pero esto lo condujo demasiado lejos, por lo que acabó negando no solo que la historia fuese una ciencia natural como la química —lo que era cierto— sino que fuese en realidad una ciencia, una actividad con sus propios conceptos y generalizaciones: eso, de ser cierto, suprimiría toda historia como tal. Tolstoi tenía razón al decir que las «fuerzas» y los «propósitos»

impersonales de los viejos historiadores eran mitos, peligrosamente desorientadores, pero a menos que se nos permita preguntar qué hizo que este o aquel grupo de individuos —que, al final, desde luego, eran lo único real— actuara de esta o aquella manera, sin tener que hacer antes análisis psicológicos separados de cada miembro del grupo y luego «integrarlos» a todos, no podremos pensar siquiera en la historia o en la sociedad. Y sin embargo, hemos hecho esto, y con utilidad, y negar que podemos descubrir mucho mediante la observación social, la inferencia histórica y otros medios similares era, para Kareev, tanto como negar que teníamos normas más o menos claras para distinguir la verdad de la falsedad histórica; y esto era, indudablemente, simple prejuicio y oscurantismo fanático. Kareev declara que son los hombres, sin duda, los que hacen las formas sociales, pero estas formas —los modos en que viven los hombres— a su vez afectan a quienes nacen en ellas; la voluntad de los individuos quizá no sea todopoderosa, pero tampoco es absolutamente impotente, y algunas son más eficaces que otras: Napoleón acaso no fuera un semidiós, pero tampoco es un simple epifenómeno de un proceso que sin él hubiese ocurrido exactamente del mismo modo; la «gente importante» es menos importante de lo que supone, o de lo que creen los historiadores más obtusos, pero tampoco se trata de sombras; las personas, parte de sus vidas íntimas internas, únicas que a Tolstoi le parecen reales, tienen propósitos sociales, y algunas entre ellas también tienen voluntades poderosas, y estas transforman, a veces, las vidas de las comunidades. El concepto tolstoiano de leyes inexorables que se elaboran por sí mismas, piensen lo que piensen o deseen lo que deseen los hombres, en sí, un mito opresivo; las leyes no son más que probabilidades estadísticas, al menos en las ciencias sociales, no «fuerzas» odiosas e inexorables, concepto tenebroso de los que, indica Kareev, el propio Tolstoi se había burlado con tanta malicia y brillantez, cuando su adversario le había parecido demasiado ingenuo o demasiado agudo o engañado por alguna grotesca metafísica. Pero decir que a menos que los hombres hagan la historia, ellos mismos, particularmente los «grandes», no son más que simples «marbetes», porque la historia se hace a sí misma y solo la vida inconsciente de la colmena social, el hormiguero humano, tiene auténtico valor o significado y realidad... ¿qué es esto sino escepticismo ético

totalmente ahistórico y dogmático? ¿Por qué hemos de aceptarlo cuando la evidencia empírica apunta en otra dirección?

Las objeciones de Kareev son muy razonables, las más sensatas y claramente formuladas de todas las que se opusieron a la visión tolstoiana de la historia. Pero en cierto sentido, no dan en el blanco. Tolstoi no estaba dedicado ante todo a revelar las falacias de historias basadas en tal o cual esquematismo metafísico, ni de las que intentan explicar demasiado en función de algún elemento escogido, caro al autor (todo lo cual aprueba Kareev), ni a refutar la posibilidad de una ciencia empírica de la sociología (lo que Kareev considera irrazonable de su parte) para elaborar alguna nueva teoría rival. La preocupación de Tolstoi por la historia se deriva de una fuente más profunda que un interés abstracto en el método histórico a unas objeciones filosóficas a determinados tipos de la práctica histórica. Parece brotar de algo más personal, de un conflicto interno más enconado entre su experiencia real y sus creencias, entre su visión de la vida y su teoría de lo que debiera ser, y lo que él mismo debiera ser, si esa visión había de ser soportable; entre los datos inmediatos, que él era demasiado inteligente y demasiado honrado para no tomar en cuenta, y la necesidad de una interpretación de tales datos que no condujera a los pueriles absurdos de todas las visiones anteriores. Y es que la única convicción a la que su temperamento y su intelecto le hicieron permanecer fiel toda su vida fue que todos los intentos previos de una teodicea racional —explicar cómo y por qué lo que ocurría ocurría como y cuando lo hacía, y por qué era bueno o malo que ocurriera o no—, todos esos esfuerzos eran grotescos dislates, burdos engaños que una sola palabra aguda y sincera bastaría para disipar. El crítico ruso Boris Eikhenbaum, que ha escrito la mejor obra de crítica de Tolstoi en cualquier idioma^[40], en ella expone la tesis de que lo que más oprimía a Tolstoi era su falta de convicciones positivas, y que el célebre pasaje de *Anna Karenina* en que el hermano de Levin le dice que él —Levin— no tiene creencias positivas, que aun el comunismo con su artificial simetría «geométrica», es mejor que ese escepticismo total, en realidad se refiere al propio Lev Nikolaevich, y a los ataques que le había hecho su hermano Nikolay Nikolaevich. Ya sea este pasaje literalmente autobiográfico o no —y en los escritos de Tolstoi hay poco que, en uno u otro sentido, no lo sea—, la

teoría de Eikhenbaum en general parece válida. Tolstoi no era, por naturaleza, un visionario; veía los incontables objetos y situaciones de la tierra en toda su multiplicidad; percibía con una claridad incomparable sus esencias individuales, y lo que las separaba de lo que no eran. Y a toda teoría reconfortante que intentara recabar, relacionar, «sintetizar», revelar sustratos ocultos y conexiones internas remotas que, aun cuando no manifiestas a simple vista, sin embargo garantizaban la unidad de todas las cosas, el hecho de que eran partes «últimas» unas de otras, sin cabos sueltos (el ideal del todo inconsútil), a todas esas teorías Tolstoi las echaba abajo desdeñosamente y sin dificultad. Su genio se basaba en la percepción de propiedades específicas, en la cualidad individual casi inexpresable en virtud de la cual el objeto dado es individualmente distinto de todos los demás. No obstante, Tolstoi anhelaba un principio explicativo universal, es decir, la percepción de similitudes o de orígenes comunes, o de un propósito único, o de una unidad en la aparente diversidad de los fragmentos y piezas que se excluían mutuamente y que integraban el mobiliario del mundo^[41]. Como todos los analistas muy penetrantes, muy imaginativos, muy clarividentes que disecan o pulverizan para llegar al núcleo indestructible y justificar sus propias actividades aniquiladoras (de las que, de todos modos, no habrían podido abstenerse), mediante la fe en que tal núcleo existe, Tolstoi siguió derribando desdeñosamente las frágiles construcciones de sus rivales como indignas de hombres inteligentes, siempre con la esperanza de que la tan anhelada unidad «auténtica» surgiera de la destrucción de los fraudes y engaños, de las tambaleantes filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. Y cuanto más obsesiva la sospecha de que la búsqueda es vana, de que nunca se descubrirá un núcleo o principio unificador, más feroces las medidas para exorcizar este pensamiento por medio de ejecuciones cada vez más feroces e ingeniosas de más y más falsos pretendientes al título de la verdad. Al pasar Tolstoi de la literatura al escrito polémico, esta tendencia se volvió más marcada: la irritada conciencia, en el fondo de su cerebro, de que, en principio, no se encontraría salvación final, movió a Tolstoi a atacar las soluciones falsas tanto más enconadamente, por la falsa tranquilidad que ofrecían, y por ser un insulto a la inteligencia^[42]. El genio puramente intelectual de Tolstoi para este tipo de actividad letal fue muy grande y excepcional, y durante toda su

vida buscó un edificio lo bastante fuerte para resistir a sus máquinas de destrucción, sus minas y arietes; quiso que algunos obstáculos insuperables lo detuvieran, deseó que sus violentos proyectos se estrellaran ante fortificaciones inexpugnables. Los métodos razonables y tentativos del profesor Kareev, su moderada objeción académica, eran demasiado distintos del sólido lecho rocoso de la verdad, final, impenetrable, irreductible, único sobre el cual podría levantarse esa segura interpretación de la vida que Tolstoi nunca dejó de buscar.

La tenue doctrina «positiva» del cambio histórico en *La guerra y la paz* es todo lo que queda de esta desalentadora búsqueda, y es la inmensa superioridad de las armas ofensivas de Tolstoi sobre sus armas defensivas la que siempre ha hecho que su filosofía de la historia —la teoría de las partículas diminutas que requieren integración— parezca tan endeble y artificial al lector medio de la novela, con razonable sentido crítico y moderada sensibilidad. De allí la tendencia de la mayoría de quienes han escrito acerca de *La guerra y la paz*, inmediatamente al aparecer o en años posteriores, a sostener la tesis de Ajsharumor según la cual el genio de Tolstoi estaba en sus cualidades de escritor, de creador de un mundo más real que la propia vida, en tanto que las disquisiciones teóricas, aunque el mismo Tolstoi acaso las considerara como el ingrediente más trascendental de la obra, en realidad no arrojaban luz sobre el carácter o el valor del libro ni sobre el proceso creador por el cual surgió. Esto anticipó el enfoque de esos críticos psicológicos que sostienen que el propio autor a menudo no conoce bien las fuentes de su actividad, que el manantial de su genio es invisible para él, el proceso mismo en gran parte inconsciente, y su propósito declarado no más que una racionalización, en su propia inteligencia, de los motivos y métodos verdaderos pero apenas conscientes implicados en el acto de creación, y por tanto, a menudo un obstáculo para esos desapasionados estudiantes de arte y literatura que se dedican al análisis «científico» —es decir naturalista— de sus orígenes y su evolución. Pensemos lo que pensemos de la validez general de tal concepto, hay cierta ironía histórica en que Tolstoi haya sido tratado de esta manera, porque es virtualmente su propio trato a los historiadores académicos, de quienes se burla con una ironía tan voltaireana. Y sin embargo, también hay en esto mucha justicia

poética, pues la proporción desigual de elementos críticos y de elementos constructivos en su propio filosofar parece deberse al hecho de que su sentido de la realidad (una realidad que solo reside en personas individuales y en sus relaciones) sirvió para pulverizar todas las grandes teorías que no tomaran en cuenta sus descubrimientos, pero resultó insuficiente, por sí mismo, para echar las bases de una explicación más satisfactoria de los hechos. Y no hay pruebas de que el propio Tolstoi considerase siquiera posible que esta fuera la raíz del «dualismo», el no reconciliar las «dos vidas vividas por el hombre».

El conflicto no resuelto entre la fe de Tolstoi en que solo los atributos de la vida personal eran reales y su doctrina según la cual el análisis de ellos no basta para explicar el curso de la historia (es decir, la conducta de las sociedades) encuentra un paralelo, a un nivel más profundo y personal, en el conflicto entre, por una parte, sus propios dones como escritor y como hombre y, por la otra, sus ideales: aquello que a veces creía ser, y en lo que en todo momento creía profundamente, y lo que deseaba ser.

Permítaseme volver a nuestra división de los artistas en zorros y erizos: Tolstoi percibía la realidad en su multiplicidad, como colección de entidades separadas, en torno de las cuales y en las cuales veía con una claridad y una lucidez rara vez igualadas, pero creía tan solo en un vasto todo unitario. Nadie ha mostrado tales poderes de penetración en la variedad de la vida: las diferencias, los contrastes, los choques de personas y cosas y situaciones, aprehendida cada una en su unicidad absoluta y expuesta directa y precisamente, con imágenes tan concretas como las de ningún otro escritor. Nadie ha sobrepasado a Tolstoi al expresar el sabor específico, la cualidad exacta de un sentimiento —su grado de «oscilación», la pleamar y la bajamar, los minúsculos cambios (de los que Turgueniev se burló, como simple truco de su parte)—, la textura interna y externa y la «sensación» de una mirada, una idea, un acceso de sentimiento, no menos que de una situación específica, de todo un período, de las vidas de personas, familias, comunidades, naciones enteras. La célebre «semejanza a la vida» de cada objeto y de cada personaje de su mundo se deriva de esta pasmosa capacidad de presentar cada uno de sus ingredientes en su integérrima esencia individual; por decirlo así, en todas sus muchas dimensiones; nunca como simple dato, por vívido que fuese, dentro de alguna corriente de la

conciencia, con bordes difusos, un esbozo, una sombra, una representación impresionista; y tampoco exige algún proceso de razonamiento de parte del lector —ni depende de él—: siempre es un objeto sólido, visto simultáneamente de lejos y de cerca, a la luz natural y despiadada del día, desde todos los posibles ángulos de visión, colocado en un marco absolutamente específico del tiempo y del espacio, como un hecho presente a los sentidos o a la imaginación en todas sus facetas, con cada matiz, aguda y firmemente articulado.

Y sin embargo, en lo que creía era en lo opuesto. Propugnaba una sola visión que todo lo abarcara; no predicaba la variedad sino la simplicidad, no muchos niveles de conciencia, sino la reducción a algún solo nivel; en *La guerra y la paz*, a la norma del hombre bueno, del alma única, espontánea, abierta; después, a la de los campesinos, o de una sencilla ética cristiana divorciada de toda teología o metafísica abstrusa, algún criterio sencillo, casi utilitario, por el cual todo queda directamente interrelacionado y sus artículos de fe pueden evaluarse en función unos de otros, mediante alguna sencilla vara de medir. El genio de Tolstoi se halla en la capacidad de reproducir con maravillosa precisión lo irreproducible, en la evocación casi milagrosa de la individualidad cabal e intrasladable del individuo, que causa en el lector una aguda percatación de la presencia del objeto mismo, y no de una mera descripción de él, valiéndose con este propósito de metáforas que fijan la cualidad de una experiencia particular como tal, y evitando esos términos generales que lo relacionan con ejemplos similares pasando por alto las diferencias individuales —«las oscilaciones de sentimiento»— en favor de lo que les es común a todos ellos. Pero entonces, este mismo escritor pide, mejor dicho predica con gran furia, sobre todo en su última fase, la religiosa, exactamente lo contrario: la necesidad de expulsar todo lo que no se someta a una norma muy general, muy sencilla; por ejemplo, lo que les gusta o les disgusta a los campesinos, o lo que según los Evangelios es bueno.

Esta violenta contradicción entre los datos de la experiencia, de la que no podía liberarse y que, desde luego, durante toda su vida supo que era lo único real, y su profunda fe metafísica en la existencia de un sistema del que debían formar parte, ya sea aparente o no, este conflicto entre juicio intuitivo y convicción teórica —entre sus dotes y sus opiniones— refleja el conflicto no

resuelto entre la realidad de la vida moral con su sentido de responsabilidad, alegrías, penas, sentido de culpa y sentido de realización (todo lo cual es, no obstante, un engaño); y las leyes que lo rigen todo, aunque no podamos conocer de ellas más que un, parte insignificante —por lo cual todos los científicos e historiadores que afirman conocerlas y estar guiados por ellas mienten y engañan— pero que, no obstante, son las únicas reales. Al lado de Tolstoi, Gogol y Dostoievski, cuya anormalidad tan a menudo es contrastada con la «cordura» de Tolstoi, son personalidades bien integradas, con una visión única y coherente. Y sin embargo, de este violento conflicto surgió *La guerra y la paz*: su maravillosa solidez no debe cegarnos ante el profundo abismo que se abre cada vez que Tolstoi recuerda (o, antes bien deja de olvidar, se recuerda a sí mismo) lo que está haciendo y por qué.

IV

Las teorías pocas veces nacen en el vacío. Y la pregunta acerca de las raíces de la visión tolstoiana de la historia es, por tanto, una pregunta razonable. Todo lo que Tolstoi escribe sobre la historia lleva el sello de su original personalidad, una cualidad de testimonio personal negada a la mayoría de los que escriben sobre temas abstractos. Acerca de estas materias, escribió como aficionado, no como profesional, mas recordemos que Tolstoi perteneció al mundo de los grandes negocios: fue miembro de la clase gobernante de su país y de su tiempo, y los conoció y los comprendió a la perfección; vivió en un medio excepcionalmente atestado de teorías e ideas, examinó una enorme cantidad de material para *La guerra y la paz* (aunque, como lo han demostrado varios investigadores rusos^[43], no tanto como a veces se ha supuesto), viajó incansablemente y conoció a muchas notables figuras públicas en Alemania y en Francia.

No se puede dudar de que sus lecturas fueron extensas y de que fue influido por lo que leyó. Es un lugar común decir que debió mucho a Rousseau, y que probablemente de él, de Diderot y de la Ilustración francesa se derivó su manera analítica, antihistórica, de enfocar los problemas sociales, en particular la tendencia a tratarlos en función de categorías intemporales, lógicas, morales y metafísicas, y a no buscar su esencia, como propugnaba la escuela histórica alemana, en función de su crecimiento, y como respuesta al cambiante medio histórico. Siguió siendo admirador de Rousseau, y ya entrado en años aún recomendaba el *Émile* como el mejor libro jamás escrito sobre educación^[44]. Rousseau debió de fortalecer —si en realidad no la originó— su tendencia creciente a idealizar la tierra y su cultivador, el sencillo campesino, que para Tolstoi es encarnación de virtudes naturales casi tan rica como el noble salvaje de Rousseau. También Rousseau debió de reforzar al rudo campesino que había en Tolstoi con su poderosa actitud moralista y puritana, su desconfianza y antipatía hacia el rico, el poderoso, el feliz, por el hecho mismo de serlo, su toque de genuino vandalismo y sus ocasionales explosiones de ciega rabia, muy rusa, contra el refinamiento de Occidente, y esa loa a la «virtud» y a los gustos sencillos, a la «vida moral sana», a la barbarie militante y antiliberal, que es una de las contribuciones específicas de Rousseau al acervo de las ideas jacobinas. Y acaso Rousseau también influyera sobre él al atribuir tan alto valor a la vida de familia, y con su doctrina de la superioridad del corazón sobre el cerebro, de las virtudes morales sobre las intelectuales o estéticas. Esto ya se ha observado antes, y es cierto y revelador, pero no explica la teoría tolstoiana de la historia, de la que pueden encontrarse pocas afinidades en el profundamente ahistórico Rousseau. En realidad, hasta el punto en que Rousseau intenta derivar el derecho de algunos hombres a ejercer autoridad sobre otros a partir de una teoría de la transferencia del poder, de acuerdo con el *Contrato social*, Tolstoi lo refuta despectivamente.

Más nos acercaremos a la verdad si consideramos la influencia de sus contemporáneos eslavófilos, románticos y conservadores sobre Tolstoi. Estuvo cerca de algunos de ellos, especialmente de Pogodin y de Samarin, al mediar los sesenta, mientras se hallaba escribiendo *La guerra y la paz*, y seguramente compartió su antagonismo a las teorías científicas de la historia,

entonces en boga, fuese al positivismo metafísico de Comte y sus partidarios, o a las opiniones más materialistas de Chernyshevsky y de Pisarev, así como a las de Buckle y Mill y Herbert Spencer y la tradición empírica inglesa general, matizada de materialismo científico francés y alemán, a las que en sus diversos grupos pertenecían estas figuras tan diferentes. Los eslavófilos (y quizás especialmente Tyutchev, cuya poesía admiraba mucho Tolstoi) acaso hayan hecho algo para desacreditar a sus ojos las teorías históricas modeladas sobre las ciencias naturales que para Tolstoi, como para Dostoievski, no daban una verdadera explicación de lo que los hombres hacían y padecían. Eran inadecuadas simplemente porque pasaban por alto la experiencia «interna» del hombre, lo trataban como a un objeto natural, juguete de las mismas fuerzas que gobernaban a todos los demás constituyentes del mundo material, y porque, creyendo en la palabra de los enciclopedistas franceses, trataban de estudiar el comportamiento social como quien estudia una colmena o un hormiguero, y luego se quejaban de que las leyes que habían formulado no explicaban el comportamiento de los seres humanos vivos. Más aún, estos medievalistas románticos quizá robustecieran el natural antiintelectualismo y antiliberalismo de Tolstoi y su opinión —profundamente escéptica y pesimista— acerca de la fuerza de los motivos no racionales sobre el comportamiento, que al mismo tiempo dominan a los seres humanos y les engañan acerca de sí mismos; en suma, ese innato conservadurismo de visión que muy pronto hizo a Tolstoi sospechoso a los ojos de la *intelligentsia* radical rusa de los cincuenta y los sesenta, y les hizo pensar, con cierta irritación, que después de todo era un conde, un oficial y un reaccionario, y no uno de ellos, no genuinamente ilustrado o *révolté*, pese a sus encendidas protestas contra el sistema político, pese a sus heterodoxias y su destructivo nihilismo.

Pero aun cuando Tolstoi y los eslavófilos acaso combatieran a un enemigo común, sus opiniones positivas divergían marcadamente. La doctrina eslavófila se derivaba principalmente del idealismo alemán, en particular del concepto de Schelling, pese a sus elogios —de dientes para afuera— a Hegel y a sus intérpretes, de que el verdadero conocimiento no podía alcanzarse mediante el uso de la razón, sino tan solo por una autoidentificación imaginativa con el principio central del universo, el alma

del mundo, como la de artistas y filósofos en sus momentos de inspiración divina. Alguno de los eslavófilos identificaban esto con las verdades reveladas de la religión ortodoxa y con la tradición mística de la Iglesia rusa, y legaron esto a los poetas simbolistas y los filósofos rusos de una generación posterior. Tolstoi se hallaba en el polo opuesto. Creía que solo por medio de la paciente observación empírica podía alcanzarse algún conocimiento; que este conocimiento siempre es inadecuado, que a menudo la gente sencilla conoce la verdad mejor que la gente culta, porque su observación de los hombres y de la naturaleza está menos nublada por teorías huecas, y no porque sean inspirados vehículos del aliento divino. Hay una aguda punta de sentido común en todo lo que Tolstoi escribió, que automáticamente pone en fuga las fantasías metafísicas y las tendencias indisciplinadas a experiencias esotéricas, o las interpretaciones poéticas o teológicas de la vida, que forman el núcleo mismo de la visión eslavófila, y que como en el caso análogo del romanticismo antiindustrial del Occidente, determinó tanto su odio a la política y la economía, en el sentido ordinario, cuanto su nacionalismo místico. Más aún, los eslavófilos eran adoradores del método histórico, único que, según ellos, mostraba la verdadera naturaleza —revelada solo en su impalpable desarrollo en el tiempo— de las instituciones individuales así como de las ciencias abstractas. Nada de esto podía encontrar simpatía en el muy empecinado y objetivo Tolstoi, especialmente el Tolstoi realista de su edad mediana; si el campesino Platón Karataev tenía algo en común con el *ethos* agrario de los ideólogos eslavófilos (de hecho, paneslavos) —la simple sabiduría rural contra los absurdos del hipercavilador Occidente—, sin embargo Pierre Bezukov en los primeros esbozos de *La guerra y la paz* termina sus días como decembrista y exiliado en Siberia, y no se puede suponer que, después de todas sus vacilaciones espirituales, haya encontrado finalmente la paz en algún sistema metafísico, y menos aún en el seno de la Iglesia Ortodoxa o de cualquier otro credo establecido. Los eslavófilos vieron a través de las pretensiones de la ciencia social y psicológica occidental, y ello agradó a Tolstoi; pero sus doctrinas positivas le interesaron poco. Estaba en contra de los misterios ininteligibles, contra la bruma de la antigüedad, contra todo recurso a la jerga de los especialistas: el cuadro desfavorable que pinta de los masones en *La guerra y la paz* siguió siendo síntoma de su

actitud hasta el fin. Esto tuvo que reforzarse por su interés en los escritos del exiliado Proudhon —y en la visita que le hizo en 1861—, cuyo confuso irracionalismo, puritanismo, odio a la autoridad y a los intelectuales burgueses, y su rousseanismo y la violencia de su tono evidentemente le agradaron. Es muy posible que tomara el título de su novela de *La guerre et la paix*, de Proudhon, publicada ese mismo año.

Si los idealistas clásicos alemanes no ejercieron un efecto directo sobre Tolstoi sí hubo al menos un filósofo alemán del que se expresó con admiración. Y en realidad no es difícil ver por qué Schopenhauer le resultó atractivo: ese pensador solitario pintaba un cuadro sombrío de la impotente voluntad humana debatiéndose desesperadamente contra leyes del universo rígidamente determinadas; hablaba de la vanidad de todas las pasiones humanas, del absurdo de los sistemas racionales; de la universal incompreensión de las fuentes no racionales de la acción y del sentimiento, del sufrimiento al que está sometida toda carne, y de la consecuente conveniencia de reducir la vulnerabilidad humana reduciendo al hombre mismo a la condición del máximo quietismo para que, una vez sin pasiones, ya no pudiera ser herido o humillado. Esta célebre doctrina ya reflejaba las posteriores opiniones de Tolstoi; que el hombre padece mucho porque ambiciona demasiado, es insensatamente ambicioso y sobrestima grotescamente su propia capacidad; también es posible que provenga de Schopenhauer el amargo hincapié en el conocido contraste del engaño del libre albedrío con la realidad de las leyes de bronce que gobiernan al mundo, en particular la descripción de los padecimientos inevitables que este engaño, como no es posible disiparlo, necesariamente ha de causar. Esto, para Schopenhauer como para Tolstoi, es la tragedia central de la vida humana; si los hombres supieran cuán poco pueden dominar, aun los más inteligentes y talentosos, cuán poco pueden conocer la multitud de factores cuyo ordenado avance es la historia del mundo y, sobre todo, cuán presuntuosa insensatez es sostener que se percibe un orden tan solo por creer desesperadamente que debe existir un orden, cuando lo único que en realidad se percibe es un caos sin significado alguno, un caos cuya forma amplificad, el microcosmo en que el desorden de la vida humana se refleja en grado más intenso, es la guerra.

La más reconocida de todas las deudas literarias de Tolstoi es, desde luego, para con Stendhal. En su célebre entrevista de 1901 con Paúl Boyer^[45], Tolstoi nombró a Stendhal y a Rousseau como los dos escritores a quienes más debía, y añadió que todo lo que sabía de la guerra lo había aprendido de la descripción que hace Stendhal de la batalla de Waterloo en *La cartuja de Parma*, donde Fabricio deambula por el campo de batalla «sin entender nada». Y dijo que este concepto —la guerra sin *panache* «ni embellecimientos»— de que le había hablado su hermano Nikolay, lo había comprobado él personalmente durante su servicio militar en la guerra de Crimea. Nada ha conquistado tantos elogios de soldados reales como las viñetas de Tolstoi de episodios de guerra, sus descripciones de cómo ven las batallas los que realmente participan en ellas. No hay duda de que Tolstoi hizo justicia al declarar que debía mucho de esta cruda luz a Stendhal. Pero hay, tras Stendhal, otra figura aún más seca, aún más destructiva, de la que Stendhal bien pudo derivar, al menos en parte, su nuevo método de interpretar la vida social, un escritor célebre cuyas obras Tolstoi ciertamente conocía y para con quien tuvo una deuda más profunda de las que comúnmente se ha supuesto, pues la notable semejanza de sus opiniones sería difícil de atribuir a la casualidad o a las misteriosas operaciones del *Zeitgeist*. Esta figura fue el famoso Joseph de Maistre; y la historia completa de su influencia sobre Tolstoi, aunque ya ha sido notada por los estudios de este, y al menos por un crítico de Maistre^[46], aún está por escribirse.

V

El 1º de noviembre de 1865, mientras estaba escribiendo *La guerra y la paz*, Tolstoi anotó en su diario: «Estoy leyendo a Maistre»^[47], y el 7 de septiembre de 1866 escribió al editor Bartenev, que era una especie de ayudante general suyo, pidiéndole que le enviara el «Archivo Maistre», es

decir, sus cartas y notas. Hay todas las razones para comprender por qué Tolstoi deseaba leer a este autor, relativamente poco conocido. El conde Joseph de Maistre fue un monarquista saboyano que surgió a la fama con sus escritos antirevolucionarios en los últimos años del siglo XVIII. Aunque habitualmente clasificado como escritor reaccionario y ortodoxo católico, pilar de la Restauración borbónica y defensor del *statu quo* prerevolucionario, en particular de la autoridad papal, en realidad era mucho más que esto. Sostenía opiniones sombríamente anticonvencionales y misantrópicas acerca de la naturaleza de los individuos y las sociedades, y escribió con una violencia tajante e irónica acerca del incurable salvajismo y perversa naturaleza del hombre, de lo inevitable de la perpetua matanza, del carácter divinamente instituido de las guerras, y del papel abrumador desempeñado en los asuntos humanos por el anhelo de autoinmolación que, más que la sociabilidad natural o los acuerdos artificiales, crea por igual ejércitos y sociedades civiles; subrayaba la necesidad de la autoridad absoluta, el castigo y la represión continua si habían de imponerse la civilización y el orden. Tanto el contenido como el tono de sus escritos están más cerca de Nietzsche, d'Annunzio y los heraldos del fascismo moderno que de los respetables monarquistas de su tiempo, y causaron cierta conmoción en su día, tanto entre los legitimistas como en la Francia napoleónica. En 1803 Maistre fue enviado por su soberano, el rey de Saboya —que por entonces vivía en el exilio, en Roma, víctima de Napoleón y que pronto tuvo que mudarse a Cerdeña— como su representante semioficial a la corte de San Petersburgo. Maistre, quien poseía excelente trato social y un agudo sentido del ambiente, causó una gran impresión entre la sociedad de la capital rusa, como cortesano pulido, hombre ingenioso y observador, político y sagaz. Permaneció en San Petersburgo de 1803 a 1817, y sus despachos y cartas, exquisitamente escritos y a menudo diabólicamente penetrantes y proféticos, así como su correspondencia privada y las diversas notas sueltas acerca de Rusia y sus habitantes enviadas a su gobierno y a sus amigos y consultores entre la nobleza rusa, forman una inapreciable fuente de información acerca de la vida y las opiniones de los círculos gobernantes del imperio ruso durante el período napoleónico e inmediatamente después.

Maistre, autor de varios ensayos teológico-políticos, falleció en 1821, pero la edición definitiva de sus obras, en particular de los célebres *Soirées de Saint-Pétersbourg*, que en forma de diálogo platónico tratan de la naturaleza y las sanciones del gobierno humano y de otros problemas políticos y filosóficos, así como su *Correspondance diplomatique* y sus cartas, solo fue publicada íntegra en los cincuenta y principios de los sesenta por su hijo Rodolphe y por otros. El odio manifiesto de Maistre a Austria, su antibonapartismo así como la creciente importancia del reino del Piamonte, antes y después de la guerra de Crimea aumentaron, por aquellas fechas, de manera natural, el interés en su personalidad y su pensamiento. Empezaron a aparecer libros acerca de él, produciendo no pocas discusiones en los círculos literarios e históricos de Rusia. Tolstoi poseía las *Soirées*, así como la correspondencia diplomática y las cartas de Maistre, y de ellas se encontraron ejemplares en su biblioteca de Yásnaya Polyana. Sea como fuere, es claro que Tolstoi las aprovechó extensamente en *La guerra y la paz*^[48]. Así, el célebre relato de la intervención de Paulucci en el debate del estado mayor ruso en Drissa es reproducción casi literal de una carta de Maistre. De modo semejante, la charla del príncipe Vasily en la recepción de *Mme. Scherer* con el «Homme de Beaucoup de mérite» acerca de Kutúzov, está obviamente basada en una carta de Maistre, en que se encuentran todas las frases en francés con que está salpicada esta conversación. Hay, además, una nota en uno de los primeros borradores de Tolstoi, «donde Anna Pavlovna; Maistre-Vicomte», que se refiere al *raconteur* que relata a la bella Héléne y a un admirado grupo de personas la estúpida anécdota del encuentro de Napoleón con el duque de Enghien durante la cena con la célebre actriz *Mlle. Georges*. Asimismo, el hábito del viejo príncipe Bolkonsky de cambiar de cama, de una habitación a otra, probablemente está tomado de un relato que cuenta Maistre acerca de un hábito similar del conde Stroganov. Y finalmente, el nombre de Maistre aparece en la novela misma, entre quienes convienen en que sería embarazoso e insensato capturar a los príncipes y mariscales más eminentes del ejército de Napoleón, pues esto solo crearía dificultades diplomáticas. Zhikarev, cuyas memorias consultó Tolstoi, conoció a Maistre en 1807, y lo describió en los términos más entusiastas^[49]; algo de la atmósfera que imbuje estas Memorias entra en la descripción que hace

Tolstoi de los emigrados eminentes en el salón de Anna Pavlovna Scherer, con que empieza *La guerra y la paz*, y en sus otras referencias a la sociedad petersburguesa elegante de la época. Estos ecos y paralelos han sido minuciosamente verificados por los eruditos tolstoianos, y no dejan duda acerca de lo que de allí tomó Tolstoi.

Entre esos paralelos hay también similitudes de índole más importante. Maistre explica que la victoria de los legendarios Horacios sobre los Curiáceos —como todas las victorias en general— se debió al intangible factor de la moral, y Tolstoi, de modo semejante, habla de la importancia suprema de esta desconocida «cantidad» al determinar el resultado de las batallas; el impalpable «espíritu» de las tropas y de sus comandantes. Este hincapié en lo imponderable y lo incalculable es parte importante del general irracionalismo de Maistre. Más clara y audazmente que nadie antes que él, Maistre declaró que el intelecto humano solo era un débil instrumento contra el poderío de las fuerzas naturales; que las explicaciones racionales de la conducta humana raras veces explicaban algo. Sostuvo que solo lo irracional podía persistir y ser poderoso, precisamente porque desafiaba toda explicación y, así, no podía ser socavado por las actividades críticas de la razón. Y citó, en calidad de ejemplos, instituciones tan irracionales como la monarquía hereditaria y el matrimonio que pasaban de una época a otra, mientras que instituciones tan racionales como la monarquía electiva o las relaciones personales «libres» pronto, y por ninguna razón clara, se desplomaban doquier se les introducía. Maistre concebía la vida como un terrible combate en todos los niveles, entre plantas y animales no menos que entre individuos y naciones, combate en que no se esperaba ganar nada, pero que se originaba en algún afán primitivo, misterioso, sanguinario y de autoinmolación, implantado por Dios. Este instinto era mucho más poderoso que los débiles esfuerzos de los hombres racionales que trataban de alcanzar la paz y la felicidad (que, en todo caso, no eran el deseo más profundo del corazón humano, sino tan solo de su caricatura, el intelecto liberal) planeando la vida de la sociedad sin contar con las violentas fuerzas que tarde o temprano, inevitablemente, harían que sus minúsculas estructuras se desplomaran como castillos de naipes. Maistre consideraba el campo de batalla como típico de la vida en todos sus aspectos, y se burlaba de los

generales convencidos de que eran ellos quienes, en realidad, mandaban los desplazamientos de sus tropas y dirigían el curso de la batalla. Declaró que en el verdadero fragor de la batalla nadie podía empezar siquiera a decir qué estaba ocurriendo:

On parle beaucoup de batailles dans le monde sans savoir ce que c'est; on est surtout assez sujet á les considérer comme des points, tandis qu'elles couvrent deux ou trois lieues de pays; on vous dit gravement: Comment ne savez-vous pas ce qui s'est passé dans ce combat puisque vous y étiez? tandis que c'est précisément le contraire qu'on pourrait dire assez souvent. Celui qui est á la droite sait-il ce qui se passe á la gauche? sait-il seulement ce qui se passe á deux pas de lui? Je me représente aisément une de ces scènes épouvantables: sur un vaste terrain couvert de tous les apprêts du carnage, et qui semble s'ébranler sous les pas des hommes et des chevaux; au milieu du feu et des tourbillons de fumée; étourdi, transporté par le retentissement des armes á feu et des instruments militaires, par des voix qui commandent, qui hurlent ou qui s'éteignent; environné de morts, de mourants, de cadavres mutilés; possédé tour á tour par la crainte, par l'espérance, par la rage, par cinq ou six ivresses différentes, que devient l'homme? que voit-il? que sait-il au bout de quelques heures? que peut-il sur lui et sur les autres? Parmi cette foule de guerriers qui ont combattu tout le jour, il n'y en a souvent pas un seul, et pas même le général, qui sache oii est le vainqueur. Il ne tiendrait qu'á moi de vous citer des batailles modernes, des batailles fameuses dont la mémoire ne périra jamais; des batailles qui ont changé la face des affaires en Europe, et qui n'ont été perdues que parce que tel ou tel homme a cru qu'elles l'étaient; de maniere qu'en supposant toutes les circonstances égales, et pas une goutte de sang de plus versée de part et d'autre, un autre général aurait fait chanter le *Te Deum* chez lui, et forcé l'histoire de dire tout le contraire de ce qu'elle dirá^[50].

[En el mundo se habla mucho de batallas sin saber lo que son; sobre todo, se les suele considerar como puntos, cuando en realidad cubren dos o tres leguas; se nos dice gravemente. ¿Cómo no sabéis lo que ha sucedido en ese combate, vos que allí estabais?, siendo así que es lo contrario lo que a menudo se podría decir. ¿Sabe el que está a la derecha lo que ocurre a la izquierda? ¿Sabe siquiera lo que sucede a dos pasos de él? Me figuro sin dificultad una de esas escenas terribles: sobre un vasto terreno cubierto de todas las máquinas de matanza, que parece temblar bajo el piso de hombres y caballos, en medio del fuego y de las nubes de humo;

aturdido... por el resonar de las armas de fuego y de los instrumentos militares, por las voces de mando que truenan o se extinguen; rodeado de muertos, de moribundos, de cadáveres mutilados; poseído, arrebatado por el miedo, por la esperanza, por la rabia, por cinco o seis embriagueces, qué se vuelve el hombre? ¿Qué sabe al cabo de pocas horas? ¿Qué poder tiene sobre sí mismo y sobre los demás? Entre esta multitud de guerreros que han combatido todo el día, a menudo no hay uno solo, ni siquiera el general, que sepa quién es el vencedor. Podría citar batallas modernas, batallas famosas cuyo recuerdo no morirá jamás, batallas que han cambiado la faz de Europa, y que solo han sido perdidas porque tal o cual hombre ha creído que lo estaban; de manera que suponiendo iguales todas las circunstancias, y ni una gota más de sangre vertida por uno de los bandos, otro general habría hecho cantar el *Te Deum* y obligado a la historia a decir todo lo contrario de lo que dirá].

Y después:

N'avons-nous pas fini même par voir perdre des batailles gagnées?... Je crois en général que les batailles ne se gagnent ni ne se perdent point physiquemen^[51].

[¿No hemos acabado por ver perder batallas ganadas?... Yo creo que, en general, las batallas no se ganan ni se pierden físicamente].

De même une armée de 40 000 hommes est inférieure physiquement à une autre armée de 60 000: mais si la première a plus de courage, d'expérience et de discipline, elle pourra battre la seconde; car elle a plus d'action avec moins de masse, et c'est ce que nous voyons à chaque page de l'histoire^[52].

[Asimismo, un ejército de cuarenta mil hombres es inferior físicamente a otro ejército de sesenta mil, pero si el primero tiene más valor, más experiencia y más disciplina, podrá vencer al segundo, porque tiene más acción con menos masa, y es esto lo que vemos en cada página de la historia].

Y finalmente:

C'est l'opinion qui perd les batailles, et c'est l'opinion qui les gagne^[53].

[Es la opinión la que pierde las batallas, y es la opinión la que las gana].

La victoria es cuestión moral o psicotópica, no física:

Qu'est ce qu'une bataille perdue?... C'est une bataille qu'on croit avoir perdue. Rien n'est plus vrai. Un homme qui se bat avec un autre est vaincu lorsqu'il est tué ou terrassé, et que l'autre est debout; il n'en est pas ainsi de deux armées: l'une ne peut être tuée, tandis que l'autre reste en pied. Les forces se balancent ainsi que les morts, et depuis surtout que l'invention de la poudre a mis plus d'égalité dans les moyens de destruction, une bataille ne se perd plus matériellement; c'est-à-dire parce qu'il y a plus de morts d'un côté que de l'autre; aussi Frédéric II, qui s'y entendait un peu, disait: Vaincre, c'est avancer. Mais quel est celui qui avance? C'est celui dont la conscience et la contenance font reculer l'autre^[54].

[¿Qué es una batalla perdida?... Es una batalla que se cree haber perdido. No hay nada más cierto. Un hombre que combate con otro es vencido al ser muerto o derribado, mientras el otro sigue en pie; no es así entre dos ejércitos; uno no puede ser muerto, mientras que el otro queda en pie. Las fuerzas se equilibran así como los muertos, y sobre todo desde que la invención de la pólvora ha puesto más igualdad en los medios de destrucción, una batalla no se pierde ya materialmente, es decir, porque hay más muertos de un lado que del otro; así Federico II, que sabía algo de esto, decía: Vencer es avanzar. Pero ¿quien es el que avanza? Aquel cuya conciencia y compostura hacen retroceder al otro].

No hay ni puede haber una ciencia militar, pues

C'est l'imagination qui perd les batailles^[55], [y] peu de batailles sont perdues physiquement... vous tirez, je tire... le véritable vainqueur, comme le véritable vaincu, c'est celui qui croit l'être^[56] .

[Es la imaginación la que pierde las batallas... Pocas batallas se pierden físicamente... vos tiráis, yo tiro... el verdadero vencedor, como el verdadero vencido, es el que cree serlo].

Esta es la lección que Tolstoi dice haber aprendido de Stendhal, pero las palabras del príncipe Andrey acerca de Austerlitz —«Perdimos porque nos dijimos que habíamos perdido»— así como la atribución de la victoria rusa sobre Napoleón a la fuerza del deseo ruso de vivir, son eco de Maistre, no de Stendhal.

Este paralelismo entre las opiniones de Maistre y las de Tolstoi acerca del caos y la imposibilidad de dirigir las batallas y guerras, con sus implicaciones más generales para la vida humana, junto con el desprecio de ambos a las

ingenuas versiones de los historiadores académicos para explicar la violencia humana y el amor a la guerra, fue notado por el eminente historiador francés Albert Sorel en una conferencia poco conocida, que pronunció el 7 de abril de 1888 en la École des Sciences Politiques^[57]. Trazó un paralelo entre Maistre y Tolstoi, y observó que aun cuando Maistre era teócrata Tolstoi era «nihilista», sin embargo ambos consideraban las causas primeras de los acontecimientos como misteriosas, al reducir a nada las voluntades humanas. Escribió Sorel: «La distancia del teócrata al místico, y del místico al nihilista, es menor que la de la mariposa a la larva, de la larva a la crisálida, de la crisálida a la mariposa». Tolstoi se asemeja a Maistre porque, como él, siente curiosidad por las causas primeras, plantea preguntas como esta de Maistre:

Expliquez pourquoi ce qu'il y a de plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain sans exception, est le droit de verser innocemment le sang innocent?^[58].

[¿Explicad por qué lo que hay más honorable en el mundo, según el juicio de todo el género humano sin excepción, es el derecho de verter inocentemente la sangre inocente?].

Rechaza todas las respuestas racionalistas y naturalistas, subraya impalpables factores psicológicos y «espirituales» —y a veces zoológicos— como determinantes de los hechos, y los subraya a expensas de los análisis estadísticos de las fuerzas militares, así como lo hacía Maistre en sus despachos a su gobierno en Cagliari. En realidad, las versiones tolstoianas de los movimientos de masas —en combate y al huir de Moscú los rusos o de Rusia los franceses— casi parecen planeadas como ilustraciones concretas de la teoría de Maistre acerca del carácter no planeado ni planeable de todos los grandes acontecimientos. Pero el paralelo es más exacto aún. El conde saboyano y el conde ruso están reaccionando, ambos, violentamente contra el optimismo liberal acerca de la bondad humana, de la razón humana y de lo válido o inevitable del progreso material: ambos atacan furiosamente la idea de que la humanidad pueda volverse eternamente feliz y virtuosa por medios racionales y científicos.

La primera gran oleada de racionalismo optimista que siguió a las Guerras de Religión surgió frente a la violencia de la gran Revolución

francesa y el despotismo político y la miseria social y económica que la siguieron: en Rusia una oleada similar fue disuelta por la larga sucesión de medidas represivas que tomó Nicolás I para contrarrestar, primero, el esfuerzo de la revuelta decembrista y, casi un cuarto de siglo después, la influencia de las revoluciones europeas de 1848-1849; y a esto debe añadirse el efecto material y moral, un decenio después, del desastre de Crimea. En ambos casos, el recurso a la fuerza bruta acabó con mucho idealismo impracticable, y resultó en varios tipos de realismo y dureza; entre otros, de socialismo materialista, neofeudalismo autoritario, nacionalismo a sangre y fuego y otros movimientos enconadamente antiliberales. En el caso de Maistre y en el de Tolstoi, con todas sus insalvables diferencias psicológicas, sociales, culturales, y religiosas, la desilusión tomó la forma de un escepticismo agudo ante el método científico como tal, desconfianza de todo liberalismo, positivismo, racionalismo y todas las formas de elevado secularismo por entonces en boga en la Europa occidental, y los llevó a hacer un deliberado hincapié en los aspectos «desagradables» de la historia humana, de los que los románticos sentimentales, los historiadores humanistas y los teorizantes sociales optimistas parecían desviar intencionalmente la mirada.

Tanto Maistre como Tolstoi hablaron de los reformadores políticos (en un ejemplo interesante, del mismo individuo representante de todos ellos, el estadista ruso Speransky) en el mismo tono de amarga y desdeñosa ironía. Se sospechó que Maistre había tenido que ver activamente con la caída y el exilio de Speransky; Tolstoi, por los ojos del príncipe Andrey, describe el pálido rostro del antiguo favorito de Alejandro, sus manos suaves, sus grandes aires, lo artificial y vano de sus movimientos —como algo revelador de la irrealidad de su persona y de sus actividades liberales—, de una manera que Maistre habría aplaudido. Ambos hablan de los intelectuales con desdén y hostilidad. Maistre no solo los considera como grotescas víctimas del proceso histórico —repugnantes advertencias creadas por la Providencia para espantar a la humanidad y hacerle volver a la antigua fe romana—, sino como seres peligrosos para la sociedad, como una secta pestilente de indagadores y corruptores de la juventud, contra cuya corrosiva actividad debe tomar medidas todo gobernante sabio. Tolstoi los trata con más desprecio que odio,

y los representa como pobres seres extraviados, débiles mentales con delirios de grandeza. Maistre los ve como una plaga de langosta política y social, un cáncer en el corazón de la civilización cristiana, que es lo más sagrado de todo y que solo seguirá viviendo por los esfuerzos heroicos del papa y de su iglesia. Tolstoi los ve como locos, taimados, caviladores de sutilezas, vanos, ciegos y sordos a las realidades que corazones más simples pueden captar, y de vez en cuando se lanza contra ellos con la violencia brutal de un sombrío y anárquico campesino viejo dispuesto a vengarse, después de años de silencio, de esos monigotes estúpidos y parlanchines criados en la ciudad, tan orondos y llenos de palabras para explicarlo todo, tan superiores, tan impotentes y vacíos. Ambos desdeñan toda interpretación de la historia que no coloque en su centro mismo el problema de la naturaleza del poder, y ambos hablan con sorna de los intentos racionalistas por explicarla. Maistre se divierte a costa de los enciclopedistas —de sus ingeniosas superficialidades, de sus limpias pero huecas categorías—, en un tono muy semejante al adoptado por Tolstoi hacia sus descendientes de un siglo después, los sociólogos e historiadores científicos. Ambos afirman creer en la sabiduría profunda de la gente común, no corrompida, aunque los mordaces *obiter dicta* de Maistre acerca de la incurable barbarie, venalidad e ignorancia de los rusos no pudieron ser muy del gusto de Tolstoi, si en realidad los leyó.

Ambos, Maistre y Tolstoi, ven al mundo occidental como «descompuesto» en cierto sentido, y en rápida decadencia. Fue esta la doctrina que los contrarrevolucionarios católicos virtualmente inventaron con el cambio de siglo, y formó parte de su concepto de la Revolución francesa como castigo divino lanzado contra quienes se descarriaron de la fe cristiana, y en particular de la Iglesia Católica. Desde Francia, esta denuncia del secularismo fue llevada por muchas vías tortuosas, especialmente por pensadores de segunda clase y por sus lectores académicos, a Alemania y a Rusia (a Rusia tanto directamente como a través de versiones alemanas), donde encontró un suelo fértil entre quienes, habiéndose evitado los levantamientos revolucionarios, encontraban grato para su amor propio creer que ellos, por lo menos, aún seguían por el buen camino hacia mayor poder y gloria, mientras que el Occidente, destruido por la caída de su antigua fe, rápidamente se desintegraba en lo político y en lo moral. No hay duda de que

Tolstoi tomó este elemento de su visión, tanto de los esclavófilos y otros chauvinistas rusos como directamente de Maistre, pero debe notarse que esta creencia es excepcionalmente poderosa en los dos secos y aristocráticos observadores y gobierna sus opiniones, tan extrañamente similares. Ambos eran, en el fondo, intransigentes pesimistas, cuya implacable destrucción de las ilusiones en curso atemorizó a sus contemporáneos, aun cuando tuvieran que reconocer la verdad de lo que decían. Pese al hecho de que Maistre fue un fanático ultramontano y partidario de las instituciones establecidas, en tanto que Tolstoi, apolítico en sus primeras obras, no daba muestras de un sentimiento radical, los contemporáneos de uno y de otro sintieron oscuramente que eran nihilistas: los valores humanos del siglo XIX se desmoronaban entre sus dedos. Ambos intentaron huir de su propio inescapable e incontestable escepticismo hacia alguna verdad vasta e inasible que los protegiera de los efectos de sus naturales inclinaciones y temperamento: Maistre se refugió en la Iglesia, Tolstoi en el corazón humano no corrompido y en el simple amor fraternal, estado que raras veces habrá podido conocer, ideal ante cuya visión lo abandona su talento narrativo, que entonces solo produce algo inartístico, inerte e ingenuo, penosamente conmovedor, lamentablemente falto de poder de convicción y obviamente remoto de su propia experiencia.

Y sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos la analogía: es cierto que ambos, Maistre y Tolstoi, atribuyen la mayor importancia posible a la guerra y los conflictos, pero Maistre, como Proudhon después de él^[59], glorifica la guerra y declara que es misteriosa y divina, mientras que Tolstoi la detesta y cree que solo sería explicable si supiésemos bastante de sus muchas causas minúsculas: el célebre «diferencial» de la historia. Maistre creía en la autoridad porque era una fuerza irracional, creía en la necesidad de someterse, en lo inevitable del delito y en la importancia suprema de inquisiciones y castigos. Consideraba al verdugo como piedra angular de la sociedad, y no en balde Stendhal le llamó *l'ami du bourreau* y Lamennais dijo que para él solo existían dos realidades, crimen y castigo: «Sus obras parecen escritas en el cadalso». Maistre veía al mundo como una multitud de seres salvajes destrozándose unos a otros, matando por el placer de matar, con violencia y sangre, y consideraba esto como la condición normal de toda

vida animada. Tolstoi está lejos de tanto horror, crimen y sadismo^[60]; Y, contra lo que digan Albert Sorel y Vogüé, en ningún sentido es un místico. No tiene miedo de cuestionar nada, y cree que debe existir alguna respuesta sencilla que todo el tiempo está ante nosotros, pero nosotros la buscamos en los lugares más remotos y extraños. Maistre apoyó el principio de la jerarquía y creyó en una aristocracia abnegada, en el heroísmo, la obediencia y el más rígido gobierno de las masas por sus superiores sociales y teológicos. En consecuencia, propuso que la educación en Rusia se pusiera en manos de los jesuitas; estos, al menos, inculcarían a los bárbaros escitas la lengua latina, lengua sagrada de la humanidad simplemente porque representaba los prejuicios y supersticiones de épocas pretéritas, creencias que habían pasado la prueba de la historia y de la experiencia, única manera de formar una muralla lo bastante fuerte para resistir los terribles ácidos del ateísmo, el liberalismo y la libertad de pensamiento. Consideraba sobre todo las ciencias naturales y la literatura secular como objetos peligrosos en manos de quienes no estuviesen completamente adoctrinados en contra de ellas, vino embriagante que peligrosamente podía excitar y al final destruir a cualquier sociedad no acostumbrada a él.

Tolstoi combatió durante toda su vida el oscurantismo y la artificial represión del deseo de saber; sus palabras más duras fueron dirigidas contra los estadistas y escritores rusos del último cuarto del siglo XIX — Pobedonostsev y sus amigos y epígonos— que predicaron precisamente estas máximas del gran reaccionario católico. El autor de *La guerra y la paz* abiertamente odiaba a los jesuitas; en particular, le enfureció su triunfo al convertir damas rusas elegantes durante el reinado de Alejandro; los últimos actos de la vida de Hélène, la indigna esposa de Pierre, casi parecen basados en las actividades de Maistre como misionero entre la aristocracia de San Petersburgo; hay, en realidad, buenas razones para creer que los jesuitas fueron expulsados de Rusia, y Maistre virtualmente llamado por su gobierno, cuando sus intrusiones fueron consideradas demasiado abiertas y triunfantes por el emperador mismo.

Por tanto, nada habría escandalizado más a Tolstoi que decirle que tenía mucho en común con este apóstol de las tinieblas, este defensor de la ignorancia y la esclavitud. No obstante, de todos los escritores sobre

cuestiones sociales, es el tono de Maistre el que más se asemeja al de Tolstoi. Ambos mantienen la misma sardónica, casi cínica incredulidad en el mejoramiento de la sociedad por medios racionales, por la promulgación de leyes buenas o la propagación del conocimiento científico. Ambos hablan con la misma airada ironía de toda explicación en boga, de toda panacea social, particularmente de la ordenación y planeación de la sociedad de acuerdo con alguna fórmula descubierta por el hombre. En Maistre abiertamente y en Tolstoi menos clara hay una actitud profundamente escéptica hacia todos los expertos y todas las técnicas, todas las elevadas profesiones de la fe secular y todos los esfuerzos de mejora social hechos por personas bien intencionadas pero ¡ay!, idealistas; la misma antipatía hacia todo el que trafica en ideas, que cree en conceptos abstractos; y ambos fueron profundamente afectados por las ideas de Voltaire, y las rechazan con violencia. Ambos apelan, en última instancia, a alguna fuente elemental oculta en las almas de los hombres, llegando Maistre, sin embargo, a denunciar a Rousseau como falso profeta, mientras Tolstoi mantiene hacia él una actitud más ambigua. Ambos, ante todo, rechazan el concepto de libertad política individual, de derechos civiles garantizados por algún impersonal sistema de justicia. Maistre, porque veía todo deseo de libertad personal —fuese política o económica o social o cultural o religiosa— como veleidosa indisciplina y estúpida insubordinación, y apoyaba la tradición en sus formas más oscuramente irracionales y represivas, pues solo ella aportaba la energía que da vida, continuidad y anclaje a las instituciones sociales; Tolstoi rechazaba la reforma política porque creía que la regeneración última solo podía llegar de adentro, y que solo se vivía realmente la vida interior en las honduras intactas de la masa del pueblo.

VI

Pero existe un paralelo mayor y más importante entre la interpretación

tolstoiana de la historia y las ideas de Maistre, y plantea cuestiones de principio fundamental relacionadas con el conocimiento del pasado. Uno de los elementos más notables comunes al pensamiento de estos pensadores tan distintos, de hecho antagónicos, es su preocupación por el carácter inexorable —la «marcha»— de los acontecimientos. Ambos consideran lo que ocurre como una red espesa, opaca, inextricablemente compleja, de acontecimientos, objetos y características, conectada y dividida por innumerables nudos inidentificables, y también lagunas y súbitas discontinuidades, visibles o invisibles. Es una visión de la realidad según la cual todas las construcciones claras, sean lógicas o científicas —las pautas bien definidas, simétricas, de la razón humana— parecen tersas, endeble, vacías, «abstractas» y totalmente ineficaces como medios de descripción o de análisis de algo que viva o haya vivido. Maistre atribuye esto a la impotencia incurable de los humanos poderes de observación y de raciocinio, al menos cuando trabajan sin ayuda de las fuentes sobrehumanas del conocimiento: la fe, la revelación, la tradición; ante todo, la visión mística de los grandes santos y doctores de la Iglesia, su inanalizable sentido especial de la realidad, al que son fatales la ciencia natural, la libre crítica y el espíritu secular. Los más sabios de los griegos, muchos entre los romanos y después de ellos los eclesiásticos y estadistas de la Edad Media, nos dice Maistre, poseyeron esta visión; de allí derivaron su poder, su dignidad y su triunfo. Los enemigos naturales de este espíritu son la sagacidad y la especialización: de allí el desprecio tan justamente mostrado en el mundo romano a expertos y técnicos los *Graeculus esuriens*, los remotos pero inconfundibles antepasados de las flacas y mustias figuras de la moderna época alejandrina, el terrible siglo XVIII, toda la *écrivasserie et avocasserie*, el miserable ejército de chupatintas y personeros, con la depredadora, sórdida y burlona figura de Voltaire a la cabeza, destructor y autodestructor por ser ciego y sordo a la verdadera palabra de Dios. Solo la Iglesia comprende los ritmos «internos», las corrientes «profundas» del mundo, la marcha silente de las cosas; *non in commotione Dominus*; no en tronantes manifiestos democráticos, ni en el parloteo de las fórmulas constitucionales, ni en la violencia revolucionaria, sino en el orden natural eterno, gobernado por la ley «natural». Solo quienes la comprenden saben lo que puede y lo que no puede lograrse, lo que debe y

lo que no debe intentarse. Ellos y solo ellos conocen la clave del triunfo secular, así como de la salvación espiritual. La omnisciencia es solo de Dios. Pero solo empapándonos en Su palabra, Sus principios teológicos o metafísicos manifestados, al nivel más bajo, en instintos y en supersticiones antiguas que no son sino maneras primitivas, probadas por el tiempo, de adivinar y obedecer Sus leyes, mientras que el razonamiento es un esfuerzo de sustituir la sabiduría, audazmente, por nuestras propias reglas arbitrarias. La sabiduría práctica es, en alto grado, conocimiento de lo inevitable; de lo que, dado nuestro orden universal, no pudo dejar de suceder; y, a la inversa, de cómo las cosas no pueden hacerse, o no han podido hacerse; de por qué algunos planes tienen que acabar en el fracaso, no pueden evitarlo aunque de ello no pueda darse ninguna razón demostrativa o científica. A la rara capacidad de ver esto la llamamos, con razón, el «sentido de la realidad»; es un sentido de lo que embona bien con otras cosas, de lo que no puede existir con otras; y le hemos dado muchos nombres: visión, sabiduría, genio práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano.

La opinión de Tolstoi no es muy distinta, pero él ofrece como explicación de la insensatez de nuestras exageradas pretensiones de entender o determinar los hechos no unos esfuerzos absurdos o blasfemos hechos sin una sabiduría especial —es decir, sobrenatural—, sino nuestra ignorancia de demasiadas interrelaciones entre su enorme número, entre las minúsculas causas que determinan los acontecimientos; si empezáramos siquiera a conocer la red causal en su variedad infinita, dejaríamos de elogiar o censurar, de jactarnos o de lamentar, o de ver a unos seres humanos como héroes y a otros como villanos, y nos someteríamos, con toda modestia, a la necesidad inevitable. Empero, no decir más que esto es tergiversar en cierto modo sus opiniones. Es doctrina implícita de Tolstoi en *La guerra y la paz* que toda verdad está en la ciencia, en el conocimiento de las causas materiales, y que, por ende, nos ponemos en ridículo llegando a conclusiones sobre «pruebas» demasiado endebles, y que en esto saldríamos mal parados de una comparación con campesinos o salvajes que, no siendo mucho más ignorantes, al menos tienen pretensiones más modestas; pero no es esta, en realidad, la visión del mundo subyacente en *La guerra y la paz* o en *Ana Karenina* o en ninguna otra obra que corresponda a este período de la vida de Tolstoi. Kutúzov es sabio y no

solo astuto, como lo son por ejemplo los oportunistas Drubetskoy o Bilibin, y no es víctima de abstractas teorías o dogmas, como los expertos militares alemanes; es distinto de ellos y es más sabio, pero no porque conozca más hechos que ellos o sepa un mayor número de las «pequeñas causas» de los acontecimientos que sus consejeros o sus enemigos, que Pfuel o Paulucci o Berthier o el rey de Nápoles. Karataev lleva la luz a Pierre, mientras que los francmasones no lo hacen, pero esto no ocurre porque disponga de una información científica superior a la de las logias de Moscú; Levin pasa por una vivencia durante su trabajo en los campos, y el príncipe Andrey al yacer herido en el campo de batalla de Austerlitz, pero en ninguno de los dos casos ha habido un descubrimiento de hechos o de leyes nuevas, en el sentido ordinario. Por lo contrario, cuanto mayor la acumulación de hechos, más vana resulta la actividad, más inevitable el fracaso, como lo demuestra el grupo de reformadores que rodea a Alejandro. Ellos y otros hombres como ellos solo se salvan de la desesperación fáustica por estupidez (como los alemanes y los expertos militares, o los expertos en general) o por vanidad (como Napoleón) o por frivolidad (como Oblonsky) por insensibilidad (como Karenin). ¿Qué descubren, pues, Pierre, el príncipe Andrey, Levin? ¿Y qué están buscando, cuál es el centro y el clímax de la crisis espiritual resuelta por la vivencia que transforma sus vidas? No la humillante revelación de cuán poco pueden decir haber descubierto ellos —Pierre, Levin y los demás— entre la totalidad de los hechos y las leyes que conoce el observador omnisciente de Laplace, no un simple reconocimiento de ignorancia socrática. Menos aún lo que es casi el polo opuesto, una nueva conciencia, más precisa, de las «leyes de bronce» que gobiernan nuestras vidas, una visión de la naturaleza como una máquina o una fábrica, en la cosmología de los grandes materialistas, Diderot o Lamettrie o Cabanis, o de los escritores científicos del siglo XIX idolatrados por el «nihilista» Bazarov en *Padres e hijos* de Turgueniev; tampoco es algún sentido trascendental de la inexpressable unicidad de la vida, que en todas las épocas han atestiguado los poetas, místicos y metafísicos. Sin embargo, algo se ha percibido; hay una visión o al menos un atisbo, un momento de revelación que en cierto sentido explica y reconcilia, una teodicea, una justificación de lo que existe y ocurre, así como su elucidación. ¿En qué consiste? Tolstoi no nos lo dice muy

explícitamente; pues cuando (en sus obras posteriores, explícitamente didácticas) se propone hacerlo, su doctrina ya no es la misma. Y sin embargo, a ningún lector de *La guerra y la paz* le puede pasar totalmente inadvertido lo que se le está diciendo. Y ello no solo en las escenas de Kutúzov o de Karataev o en otros pasajes casi teológicos o metafísicos, sino aún más, por ejemplo, en la sección narrativa, no filosófica, del epílogo, en que Pierre, Natasha Nikolay y Rostov y la princesa María aparecen anclados en sus nuevas vidas, más apacibles, con su establecida rutina cotidiana. Claramente se pretende hacernos ver que estos «héroes» de la novela —los «buenos»—, después de las tempestades y angustias de más de diez años, han alcanzado cierta clase de paz, basada en cierto grado de comprensión: comprensión... ¿de qué? De la necesidad de someterse. ¿A qué? No solo a la voluntad de Dios (no, al menos, durante el período de creación de las grandes novelas, en los sesenta y setenta) ni a «leyes de bronce» de las ciencias, sino a las relaciones permanentes de las cosas^[61] y a la textura universal de la vida humana, mientras que la verdad y la justicia solo pueden encontrarse por medio de un conocimiento «natural», un tanto aristotélico. Hacer esto es, ante todo, comprender de qué son capaces —y de qué no lo son— la voluntad y la razón humanas. ¿Cómo saber esto? No mediante una investigación específica y un descubrimiento, sino por una conscientidad, no necesariamente explícita o consciente, de ciertas características generales de la vida y la experiencia humanas. Y la más significativa y penetrante de estas es la línea decisiva que separa la «superficie» de las «profundidades»: por una parte, el universo de los datos perceptibles, descriptibles, analizables, tanto físicos como psicológicos, tanto «externos» como «internos», tanto públicos como privados, de los que pueden tratar las ciencias, aunque en algunas regiones —las que quedan fuera de lo físico— hayan logrado tan pocos progresos; y, por otra parte, el orden que, por decirlo así, «contiene» y determina la estructura de la experiencia, el marco en que esta —es decir, nosotros y todo lo que experimentamos— se debe concebir como fija, lo que entra en nuestros hábitos de pensamiento, acción, sentimiento, nuestras emociones, esperanzas, deseos, nuestros modos de hablar, de creer, de reaccionar, de ser. Nosotros —criaturas sensibles— vivimos parcialmente en un mundo cuyos constituyentes podemos descubrir y clasificar, y guiarnos por ellos según

métodos racionales, científicos, deliberadamente planeados; pero en parte (Tolstoi y Maistre, y con ellos muchos otros pensadores dirían que en la mayor parte) estamos inmersos y sumergidos en un medio que, precisamente en el grado en que inevitablemente lo damos por sentado, como parte de nosotros mismos, no podemos observarlo como desde el exterior, no podemos identificarlo, medirlo e intentar manipularlo, ni aun podemos estar cabalmente conscientes de él, ya que entra demasiado íntimamente en toda nuestra experiencia; él mismo está demasiado apretadamente entretejido con todo lo que somos y hacemos para que podamos levantarlo por encima de la corriente (es la corriente) y observarlo con despeggo científico, como un objeto. Es él —el medio en que estamos— el que determina nuestras categorías más permanentes, nuestros cánones de verdad y mentira, de realidad y apariencia, de bueno y malo, de central y periférico, subjetivo y objetivo, bello y feo, movimiento y reposo, pasado y presente y futuro, unidad y pluralidad; por ello ni estas ni ningunas otras categorías o ideas concebidas explícitamente pueden aplicársele, pues él mismo no es sino un nombre vago para la totalidad que incluye estas categorías, estos conceptos, el marco último, las presuposiciones básicas con las que actuamos. Y sin embargo, aunque no podemos analizar el medio sin alguna (imposible) posición ventajosa fuera de él (pues no hay «fuera»), sin embargo algunos seres humanos tienen más conciencia —aunque no pueden describirla— de la textura y la dirección de estas partes «sumergidas» de sus propias vidas y de las de los demás, más conciencia de esto que otros, que o bien ignoran la existencia del medio omnipresente (el «flujo de la vida»), y son llamados, con razón, superficiales, o bien tratan de aplicarle instrumentos —científicos, metafísicos, etc.— adaptados tan solo a los objetos que se hallan sobre la superficie, es decir, la porción relativamente consciente, manipulable de nuestra experiencia, y así llegan a absurdos en la teoría y sufren humillantes derrotas en la práctica. La sabiduría es la capacidad de tomar en cuenta el medio inalterable (al menos por nosotros) en que actuamos, así como tomamos en cuenta, por ejemplo, la omnipresencia del tiempo y el espacio, lo que caracteriza toda nuestra experiencia; y la capacidad de descontar, más o menos conscientemente, las «tendencias inevitables», los «imponderables», el modo en que suceden las cosas». No es un conocimiento científico sino

una sensibilidad especial a los contornos de las circunstancias en que, acaso por azar, nos hallamos; una capacidad de vivir sin entrar en conflicto con algún factor o condición permanente que no pueda alterarse o siquiera describirse o calcularse por completo; una capacidad de dejarse guiar por métodos empíricos —la «sabiduría inmemorial» que se atribuye a los campesinos y a otras «gentes sencillas»— donde, en principio, no se aplican las leyes de la ciencia. Este inexpresable sentido de orientación cósmica es el «sentido de la realidad», el «conocimiento» de cómo vivir. A veces Tolstoi habla como si la ciencia pudiera, en principio si no en la práctica, penetrarlo y conquistarlo todo; y si lo hiciera, entonces nosotros conoceríamos las causas de todo lo que hay, y sabríamos que no éramos libres, sino absolutamente determinados, y eso es todo lo que los más sabios pueden llegar a saber. También así Maistre habla como si los eruditos supiesen más que nosotros, por sus técnicas superiores; pero lo que saben no deja de ser, en cierto sentido, los «hechos»: la materia de las ciencias. Santo Tomás sabía incomparablemente más que Newton, y con más precisión y más certidumbre, pero lo que sabía era de la misma índole. Mas pese a este homenaje —de dientes para afuera— a las capacidades descubridores de las ciencias naturales o de la teología, estos reconocimientos no pasan de ser formales; y una creencia muy distinta encuentra expresión en las doctrinas positivas de Maistre y de Tolstoi. Santo Tomás recibe los elogios de Maistre no por ser un matemático mejor que d'Alembert o Monge; la virtud de Kutúzov no consiste, según Tolstoi, en ser un teórico de la guerra mejor y más científico que Pfuel o Paulucci. Estos grandes hombres son más sabios, no mejor informados; no es su razonamiento deductivo o inductivo el que los hace grandes; su visión es más «profunda», ven algo que los demás no ven; perciben las vías del mundo, ven qué va con qué, y qué nunca podrá unirse con qué, ven lo que puede ser y lo que no puede ser, cómo viven los hombres y con qué fines, lo que hacen y lo que padecen; cómo y por qué actúan y deben actuar así y no de otra manera. Esta «vista» no ofrece, en un sentido, información nueva acerca del universo; es una conciencia del juego mutuo de lo imponderable con lo ponderable, de la «forma» de las cosas en general o de una situación específica, o de un personaje particular, que es precisamente lo que no se puede deducir o siquiera formular de acuerdo con las leyes de la

naturaleza, como lo requiere el determinismo científico. Lo que pueda subsumirse según tales leyes ya lo tratan los hombres de ciencia; eso no necesita «sabiduría»; y negar a la ciencia sus derechos por causa de la existencia de esta sabiduría superior es una invasión injustificada del territorio científico, y una confusión de categorías. Tolstoi, al menos, no llega hasta el punto de negar la eficiencia de la física en su propia esfera, pero piensa que la esfera es trivial en comparación con lo que permanentemente está fuera del alcance de la ciencia: los mundos sociales, morales, políticos y espirituales que ninguna ciencia puede separar, describir o predecir, porque en ellos es demasiado elevada la proporción de vida «sumergida», imposible de inspeccionar. La visión que revela la naturaleza y la estructura de estos mundos no es un sustituto provisional, un remedio para salir del paso, al que solo se recurre mientras no estén lo bastante refinadas las técnicas científicas correspondientes; su función es totalmente distinta; hace lo que ninguna ciencia puede pretender hacer; distingue lo real de lo ficticio, lo válido de lo inválido, lo que puede hacerse de lo que no puede hacerse; y lo logra sin ofrecer motivos racionales de sus pronunciamientos, simplemente porque «racional» e «irracional» son términos que adquieren, ellos mismos, sus significados y sus usos en su relación con ella, al «surgir» de ella, y no a la inversa. Pues, ¿qué son los datos de semejante entendimiento si no la base última, el marco, la atmósfera, el contexto, el medio (cualquier metáfora que sea la más expresiva) en que todos nuestros pensamientos y acciones se sienten, evalúan, juzgan de la manera inevitable en que esto se hace? Es la sensación omnipresente de este marco —de este desarrollo de acontecimientos, o pauta cambiante de características— como algo «inexorable», universal, penetrante, no alterable por nosotros, que no está en nuestro poder (en el sentido de «poder» en que el avance del conocimiento científico nos ha dado poder sobre la naturaleza) la que se halla en la raíz misma del determinismo de Tolstoi, y de su realismo, su pesimismo, su desprecio (y el de Maistre) de la fe puesta en la razón tanto por la ciencia como por el mundano sentido común. Está «allí» —el marco, el fundamento de todo— y solo el hombre sabio lo nota. Pierre lo anhela, Kutúzov lo siente en sus huesos, Karataev se ha fundido con él. Todos los héroes de Tolstoi tienen al menos intermitentes vislumbres de él, y esto es lo que hace que

todas las explicaciones convencionales, las científicas, las históricas, las del irreflexivo «buen sentido» parezcan tan huecas y, cuanto más pretenciosas, más vergonzosamente falsas. También el propio Tolstoi sabe que la verdad está allí, y no «aquí», no en las regiones asequibles a la observación, la discriminación, la imaginación constructiva, no en el poder de la percepción microscópica y el análisis, en los que él mismo es el más grande maestro de nuestros tiempos; pero Tolstoi no lo ha visto a la cara; porque, haga lo que haga, no logra tener una visión del todo; no es —y está lejos de ser— un erizo; y lo que ve no es el uno, sino, siempre, con creciente minuciosidad, en toda su hormigueante individualidad, con una clarividencia que lo enloquece, obsesiva, inevitable, incorruptible, penetrante, *los muchos*.

VII

Todos somos parte de un esquema de las cosas, más vasto de lo que podemos comprender. No podemos describirlo del modo que pueden describirse los objetos externos o los caracteres de otras personas, aislándolos un tanto del «flujo» histórico en que tienen su ser, y de esas porciones sumergidas, insondables, de las mismas a las que, según Tolstoi, los historiadores profesionales han prestado tan poca atención; pues nosotros mismos vivimos en este todo, y vivimos de él, y solo somos sabios en la medida en que hacemos las paces con él, pues mientras no lo hagamos, y a menos que lo hagamos (solo después de muchos amargos padecimientos, si hemos de creer en Esquilo y el libro de Job), protestaremos y sufriremos en vano, y solo nos pondremos en ridículo (como ocurrió a Napoleón). Esta sensación de la corriente que nos rodea (desafiar su naturaleza, por estupidez o por presuntuoso egotismo volvería contra nosotros nuestros pensamientos y nuestras acciones) es la visión de la unidad de la experiencia, el sentido de la historia, el verdadero conocimiento de la realidad, la fe en la sabiduría incommunicable del sabio (o del santo) que, *mutatis mutandis*, es común a

Tolstoi y a Maistre. Su realismo es de una índole similar: el enemigo natural del romanticismo, el sentimentalismo y el «historicismo», así como del agresivo «cientismo». Su propósito no es distinguir lo poco que se sabe o se hace del océano ilimitado de lo que, en principio, se pueda saber o hacer, o se llegue a saber o a hacer un día, ya sea por el avance del conocimiento de las ciencias naturales o de la metafísica o de las ciencias históricas, o por un retorno al pasado, o por cualquier otro método; lo que intentan establecer son las fronteras eternas de nuestro conocimiento o nuestro poder, demarcarlas, apartándonos de lo que, en principio, nunca podrá conocer o alterar el hombre. Según Maistre, nuestro destino yace en el pecado original, en el hecho de que somos humanos —finitos, falibles, viciosos, vanos— y en que todo nuestro conocimiento empírico (en contraste con las enseñanzas de la Iglesia) está infectado por el error y la monomanía. Según Tolstoi, todo nuestro conocimiento es necesariamente empírico —no hay otro—, pero jamás nos conducirá al verdadero entendimiento, sino tan solo a una acumulación de fragmentos de información arbitrariamente seleccionados; empero, eso le parece (así como a cualquier metafísico de la escuela idealista, a la que él despreciaba) insignificante al lado de esta clase inexorable pero muy palpable de comprensión superior, única digna de buscar, y de esta comprensión debe derivarse, y apuntar hacia ella, aquel conocimiento empírico, para no ser ininteligible. A veces Tolstoi llega cerca de decir lo que es: cuanto más conocemos, nos dice, acerca de una acción humana dada, más inevitable y determinada nos parece ser; ¿por qué? Porque cuanto más sabemos de todas las condiciones y antecedentes del caso, más difícil nos resulta apartar de nuestra mente varias circunstancias, y conjeturar qué habría ocurrido sin ellas, y conforme seguimos removiendo en nuestra imaginación lo que sabemos que es cierto, hecho tras hecho, esto se vuelve no solo difícil sino imposible. El significado de esto no es oscuro. Somos lo que somos, y vivimos en una situación dada que tiene las características —físicas, psicológicas, sociales— que tiene; lo que pensamos, sentimos, hacemos, está condicionado por ello, incluso nuestra capacidad de concebir alternativas posibles, sea en el presente, en el futuro o en el pasado. Nuestra imaginación y capacidad de calcular, nuestro poder de concebir, por ejemplo, lo que habría ocurrido si el pasado hubiese sido de otro modo, en aquel o este

particular, pronto alcanza sus límites naturales, límites creados tanto por la flaqueza de nuestra capacidad de calcular alternativas —«habría podido ser»— cuanto (podemos añadir, por una extensión lógica del argumento de Tolstoi), más aún, por el hecho de que nuestras ideas, los términos en que se manifiestan, los símbolos mismos, son lo que son, están ellos mismos determinados por la verdadera estructura de nuestro mundo. Nuestras imágenes y poderes de concepción están limitados por el hecho de que nuestro mundo tiene ciertas características y no otras: un mundo demasiado distinto no es (empíricamente) concebible: algunos cerebros son más imaginativos que otros, pero todos se detienen en un momento dado. El mundo es un sistema y una red: concebir a los hombres como «libres» es considerarlos capaces de haber procedido, en alguna coyuntura lejana, de alguna manera distinta de como realmente actuaron; es pensar en las consecuencias que pudieron derivarse de esas actividades no efectuadas y en qué forma, como resultado, el mundo habría sido distinto del mundo tal como es hoy. Bastante difícil es hacer esto en el caso de los sistemas artificiales, puramente deductivos, como, por ejemplo, en el ajedrez, donde las permutaciones son finitas en número y claras en tipo —habiendo sido dispuestas así por nosotros, artificialmente—, de modo que las combinaciones son calculables. Mas si aplicamos este método a la vaga y rica textura del mundo real y tratamos de elaborar las implicaciones de este o de aquel plan no seguido o acción no efectuada —su efecto sobre la totalidad de los acontecimientos posteriores— basándonos en el conocimiento de las leyes causales, probabilidades, etc. que podamos tener, veremos que cuanto mayor sea el número de causas «diminutas» que encontremos, más abrumadora será la tarea de «deducir» alguna consecuencia, de «desengoznarlas» una por una; y es que cada consecuencia afecta todo el resto de la innumerable totalidad de cosas y acontecimientos; y ello, en contraste con el ajedrez, no queda definido en función de un conjunto finito y arbitrariamente determinado de reglas y conceptos. Y así, sea en la vida real o aun en el ajedrez, empezamos a examinar los conceptos básicos —continuidad en el espacio, divisibilidad en el tiempo, y similares— pronto llegaremos a la etapa en que los símbolos dejan de ayudarnos y en que nuestros pensamientos se vuelven confusos y se paralizan. Por todo ello, cuanto más completo es nuestro conocimiento de los

hechos y de sus conexiones, más difícil resulta concebir alternativas; cuanto más claros y exactos los términos —o las categorías— en que concebimos y describimos el mundo, cuanto más fija nuestra estructura universal, menos «libres» parecen nuestros actos. Conocer esos límites, tanto de la imaginación como, a fin de cuentas, del pensamiento mismo, es enfrentarse cara a cara con la «inexorable» pauta unificadora del mundo; percatarnos de nuestra identidad con ella, someternos a ella, es encontrar la verdad y la paz. Esto no es simple fatalismo oriental, ni el determinismo mecanicista de los célebres materialistas alemanes de la época, Büchner y Vogt, o Moleschott, tan profundamente admirados en Rusia por los «nihilistas» revolucionarios de la generación de Tolstoi; tampoco es anhelo de una iluminación o integración mística. Es escrupulosamente empírico, racional, enérgico y realista. Pero su causa emocional es un apasionado deseo de una visión monista de la vida, de parte de un zorro ceñudamente empeñado en ver a la manera de un erizo.

Esto se halla notablemente cerca de las afirmaciones dogmáticas de Maistre: hemos de llegar a una actitud de asentimiento a las demandas de la historia, que son la voz de Dios hablándonos por medio de Sus siervos y Sus instituciones divinas, que no son obra de manos humanas ni destructibles por ellas. Hemos de ponernos en armonía con la auténtica palabra de Dios, con el «motor» interno de las cosas; pero ¿qué hacer en los casos concretos? ¿Cómo debemos conducir nuestras vidas privadas y políticas públicas? Poco nos ilustran sobre ello estos críticos del liberalismo optimista. Y tampoco podemos esperar que nos lo digan, pues la visión positiva se les escapa. El idioma de Tolstoi, y no menos el de Maistre, están adaptados a la actividad opuesta. Es al analizar, identificar, establecer diferencias, aislar ejemplos concretos, llegar al corazón de cada entidad individual *per se*, cuando Tolstoi alcanza toda la altura de su genio; y de modo similar Maistre logra sus brillantes efectos precisando los absurdos cometidos por sus enemigos y ofreciéndolos al escarnio público mediante un *montage sur l'épingle*. Ambos son observadores agudos de las variedades de la experiencia; al punto detectan cualquier intento de representarla falsamente o de ofrecer de ella explicaciones engañosas, y lo ridiculizan con saña. Y sin embargo, ambos saben que la verdad absoluta —base última de la correlación de todos los ingredientes del universo, contexto único en que todo lo que ellos u otros

digán puede ser verdadero o falso, trivial o importante—, eso reside en una visión sinóptica que, como no la poseen, no pueden expresarla. ¿Qué es eso que ha aprendido Pierre, de lo que es una aceptación el matrimonio de la princesa Marie, que durante toda su vida persigue con tal angustia el príncipe Andrey? Como San Agustín, Tolstoi solo sabe decir qué *no es*. Su genio es devastadoramente destructivo. Solo puede tratar de señalar su objetivo revelando los indicadores que son falsos, identificar la verdad aniquilando lo que no lo es; a saber, todo lo que pueda decirse en el claro lenguaje analítico que corresponde a la clarísima pero necesariamente limitada visión de los zorros. Como Moisés, debe detenerse a la vista de la Tierra Prometida; sin ella su viaje ha sido inútil; pero no puede entrar y sin embargo, sabe que existe. Y puede decirnos, como nadie nos lo había dicho nunca, todo lo que no es; ante todo, no es nada que puedan alcanzar el arte o la ciencia o la civilización o la crítica racional. Y lo mismo dice Joseph de Maistre. Es el Voltaire de la reacción. Toda doctrina nueva desde las épocas de la fe es hecha añicos con feroz complacencia y malicia. Los pretendientes son expuestos a la burla, y derribados uno tras otro; el arsenal contra las doctrinas liberales y humanitarias es el más rico jamás reunido. Pero el trono permanece vacío, la doctrina positiva está lejos de ser convincente. Maistre suspira por la Época de las Tinieblas, pero en cuanto sus Compañeros emigrados revelan sus planes de invalidar la Revolución francesa y retornar al *statu quo* ante, él los tilda de pueriles absurdos, de intentos de actuar como si lo que ha acontecido, cambiándonos irrevocablemente, nunca hubiese ocurrido. Tratar de invertir la Revolución, escribió Maistre, es como ser invitado a vaciar el lago de Ginebra embotellando sus aguas y colocándolas en una bodega.

No hay ningún vínculo entre Maistre y quienes realmente creían en la posibilidad de alguna clase de retorno, los neomedievalistas, desde Wackenroeder y Görres y Cobbett hasta G. K. Chesterton y los eslavófilos y distributistas y prerrafaélicos y otros románticos nostálgicos; pues creía, como Tolstoi, en lo exactamente opuesto; en el poder «inexorable» del momento presente, en nuestra incapacidad de deshacernos de la suma de condiciones que, acumuladas, determinan nuestras categorías básicas, y de un

orden que nunca podemos plenamente describir o siquiera llegar a conocer, como no sea por alguna inmediata conciencia de él.

Muy antigua es la pugna entre estos tipos rivales de conocimientos: el que resulta de la investigación metódica, y el más impalpable que consiste en el «sentido de la realidad», en la «sabiduría». Y a las pretensiones de uno y otro generalmente se les ha reconocido cierta validez: los choques más brutales han sido sobre la línea precisa que marca las fronteras de los dos territorios. Los que atribuyen grandes derechos al conocimiento no científico han sido acusados por sus adversarios de irracionalismo y de oscurantismo, de rechazar deliberadamente —en favor de las emociones o del prejuicio ciego— fidedignos cánones públicos de la verdad comprobable; y ellos, a su vez, acusan a sus enemigos, los ambiciosos paladines de la ciencia, de tener pretensiones absurdas, de prometer imposibles, de hacer propaganda falsa, de tratar de explicar la historia, o las artes, o los estados del alma individual, y también de cambiarlos, cuando es clarísimo que ni han empezado siquiera a comprender lo que son, cuando los resultados de sus labores, aun en los casos en que no han sido nulos, suelen tomar direcciones inesperadas, a menudo catastróficas... y todo esto porque, siendo vanidosos y empecinados, no reconocen que siempre ignoran demasiados factores en demasiadas situaciones, que no están al alcance de los métodos de la ciencia natural. Más vale, desde luego, no jactarse de haber calculado lo incalculable, no sostener que hay un punto arquimédico fuera del mundo, desde donde todo es mensurable y modificable; más vale aplicar, en todo contexto, los métodos que parecen más idóneos, que ofrecen los mejores resultados (pragmáticos), resistir las tentaciones de Procusto; ante todo, distinguir lo que es identificable y clasificable, que puede ser estudiado objetivamente, a veces medido y manipulado con toda precisión, a partir de los rasgos más permanentes, ubicuos, inevitable, íntimamente presentes de nuestro mundo que, si algo son, son sobradamente conocidos, por lo cual su presión «inexorable», demasiado conocida, casi no se siente ni se advierte, y no podemos concebir siquiera observarla en perspectiva o hacer de ella un objeto de estudio. Esta es la distinción que imbuje el pensamiento de Pascal y de Blake, de Rousseau y de Schelling, de Goethe y de Coleridge, de Chateaubriand y de Carlyle; de todos los que hablan de las razones del

corazón, o de la naturaleza moral o espiritual del hombre, de la sublimidad y hondura del universo, de su visión más «profunda» por bardos y profetas, de los modos especiales de su entendimiento, de su comprensión interna, de fundirse en uno solo con él. A estos últimos pensadores pertenecen Tolstoi y Maistre. Tolstoi lo atribuye todo a nuestra ignorancia de las causas empíricas, y Maistre al abandono de la lógica tomista o de la teología de la Iglesia católica. Pero estas afirmaciones explícitas reciben un mentís en el tono y el contenido de lo que, en realidad, dicen los dos grandes críticos. Ambos reiteran, una y otra vez, el contraste entre lo «interno» y lo «externo», la «superficie», única iluminada por los rayos de la ciencia y la razón, y las «profundidades», la «verdadera vida que viven los hombres». Para Maistre, como después para Barres, el verdadero conocimiento —la sabiduría— se halla en una comprensión de la *terre et les morts*, en una comunión con ellos (¿qué tiene que ver esto con la lógica tomista?), el gran movimiento inalterable creado por los vínculos entre los muertos y los vivos y los aún nonatos y la tierra en que viven, y quizás sea esto, o algo afín, lo que a sus respectivas maneras han tratado de decirnos Burke y Taine, y sus muchos imitadores. En cuanto a Tolstoi, el conservadurismo místico le fue particularmente detestable, ya que en su opinión evadía la cuestión con solo reafirmarla como respuesta, oculta tras una nube de retórica pomposa. Y sin embargo también él, a la postre, nos presenta la visión, apenas vislumbrada por Kutúzov y por Pierre, de Rusia en su vastedad, y de lo que podía o no podía hacer o padecer, y cómo y cuándo; todo lo que no percibían Napoleón y sus consejeros (que sabían mucho, pero no de lo que era pertinente a la cuestión), y así (aunque sus conocimientos de la historia y de la ciencia y de las causas pequeñas acaso fueran mayores que los de Kutúzov o de Pierre) fueron, a su debido tiempo, llevados a su perdición. Las loas de Maistre a la ciencia superior de los grandes soldados cristianos del pasado, y las lamentaciones de Tolstoi por nuestra ignorancia científica no deben engañar a nadie respecto a la naturaleza de lo que en realidad están defendiendo: el conocimiento de las «corrientes profundas», las *raisons de coeur*, que ellos en realidad no conocían por experiencia directa, pero al lado de las cuales (ambos estaban convencidos) los recursos de la ciencia no eran sino una trampa y un engaño.

Pese a su profunda diferencia y, de hecho, violenta oposición mutua, el realismo escéptico de Tolstoi y el autoritarismo dogmático de Maistre, son hermanos de sangre. Ambos brotan de una torturada fe en una única y serena visión, en que todos los problemas quedan resueltos, todas las dudas disipadas, la paz y el entendimiento al fin se logran. Privados de esta visión, concentraron todos sus formidables recursos, desde sus posiciones tan distintas y, de hecho, a menudo incompatibles, en la eliminación de todos los posibles adversarios y críticos de ella. Los credos por cuya simple posibilidad abstracta luchaban no eran, en realidad, idénticos. Tal fue el duro trance en que se encontraron y que les movió a dedicar sus fuerzas a una incansable tarea de destrucción, y fueron sus enemigos comunes y la gran afinidad de sus temperamentos los que hicieron de ellos extraños pero inconfundibles aliados en una guerra en que, hasta el día de su muerte, estuvieron conscientes de estar luchando.

VIII

Por muy opuestos que fueran Tolstoi y Maistre —uno, el apóstol del Evangelio de que todos los hombres son hermanos; otro, el frío defensor de los derechos de la violencia, el sacrificio ciego y el sufrimiento eterno—, ambos estuvieron unidos por su incapacidad de librarse de la misma trágica paradoja: por su naturaleza, ambos fueron zorros de aguda mirada, inevitablemente conscientes de las diferencias puras, *de facto*, que dividen al mundo humano y las fuerzas que lo perturban, observadores que no podían dejarse engañar por los muchos sutiles artificios, los sistemas unificadores y credos y ciencias con que los superficiales o los desesperados intentan ocultar el caos a sí mismos o a los demás. Ambos buscaron un universo armonioso, mas por doquier encontraron guerra y desorden, que ningún intento de hacer trampa, por bien hecho que fuese, podía comenzar siquiera a ocultar; y así, en un estado de desesperación final, ofrecieron arrojar a lo lejos las terribles

armas de la crítica con que ambos, particularmente Tolstoi, habían sido tan abrumadoramente dotados, en favor de la gran visión única, de algo indivisiblemente sencillo y demasiado alejado de los normales procesos intelectuales para que pudiesen abordarlo los instrumentos de la razón y que, por ello, acaso ofreciera un camino hacia la paz y la salvación. Maistre comenzó como liberal moderado, y acabó pulverizando al mundo del siglo XIX desde el bastión solitario de su propia variedad de catolicismo ultramontano. Tolstoi empezó con una visión de la vida y de la historia humana que contradecían todos sus conocimientos, todas sus facultades, todas sus inclinaciones; y por consiguiente, difícil sería decir que la abrazó en el sentido de llevarla a la práctica como escritor o como hombre. De aquí pasó, en su vejez, a una forma de vida en que trató de resolver las flagrantes contradicciones entre lo que creía acerca del hombre y de los acontecimientos, y lo que pensó que creía o debía creer, comportándose, al final, como si las cuestiones fácticas de esta índole estuviesen lejos de ser los asuntos fundamentales, sino tan solo las preocupaciones triviales de una vida ociosa y mal dirigida, en tanto que los problemas verdaderos eran totalmente distintos. Mas todo fue inútil: la Musa no se deja engañar. Tolstoi fue el menos superficial de los hombres; no pudo nadar con la corriente sin ser atraído irresistiblemente bajo la superficie para investigar las oscuras profundidades, y no pudo dejar de ver lo que vio ni de dudar aun de eso; pudo cerrar los ojos, pero no olvidar que estaba cerrándolos; su sentido de lo que era falso, terrible y destructor, frustró este último esfuerzo por engañarse, como había frustrado todos los anteriores; y murió víctima de la angustia, oprimido por el peso de su infalibilidad intelectual y su sentido de perpetuo error moral, el más grande de los hombres que no han podido reconciliar, ni dejar irreconciliado, el conflicto de lo que es con lo que debe ser. El sentido que Tolstoi tuvo de la realidad fue, hasta el fin, demasiado devastador para ser compatible con alguna idea moral que él pudiese construir a partir de los fragmentos en que su intelecto dejó el mundo, y dedicó todo el enorme poder de su genio y de su voluntad a negar este hecho durante toda su vida. A la vez locamente soberbio y lleno de odio a sí mismo, omnisciente y dudoso de todo, frío y violentamente apasionado, desdeñoso y buscador de humillaciones, atormentado, y objetivo, rodeado por una familia que lo

adoraba, por seguidores devotos, por la admiración de todo el mundo, y sin embargo casi totalmente aislado, Tolstoi es el más trágico de los grandes escritores, anciano desesperado al que nadie pudo ayudar mientras deambulaba por Colono cegado por su propia mano.

HERZEN Y BAKUNIN, Y LA LIBERTAD INDIVIDUAL

—La vida humana es un gran deber social —dijo Louis Blanc—: el hombre debe sacrificarse siempre a la sociedad.

—¿Por qué? —le pregunté de pronto.

—¿Cómo puede preguntar eso? Es claro que todo el propósito y toda la misión del hombre es el bienestar de la sociedad.

—Pero no lo alcanzaremos nunca si todos hacen sacrificios y nadie disfruta.

—Está usted jugando con las palabras.

—Si, debe de ser mi confusión mental de bárbaro —le contesté riendo.

ALEXANDER HERZEN, *Mi pasado y mis ideas*^[1].

Desde los trece años... he servido a una idea, marchado bajo una bandera: la de la guerra a toda autoridad impuesta, a toda clase de privación de la libertad, en nombre de la absoluta independencia del individuo. Me gustaría seguir adelante con mi guerrilla particular, como un verdadero cosaco, auf eigene Faust, como dicen los alemanes.

ALEXANDER HERZEN, carta a Mazzini^[2].

De todos los escritores rusos revolucionarios del siglo XIX, Herzen y Bakunin siguen siendo los más interesantes. Los separaban muchas diferencias de doctrina y de temperamento, pero como uno solo, colocaban el ideal de la libertad individual en el centro mismo de su pensamiento y de su acción. Ambos dedicaron sus vidas a la rebelión contra toda forma de opresión, social y política, pública y privada, abierta y subrepticia; pero la variedad

misma de sus habilidades ha venido a oscurecer el valor relativo de sus ideas acerca de tan vital tema.

Bakunin fue un periodista talentoso, mientras que Herzen fue un escritor genial, cuya autobiografía sigue siendo una de las grandes obras maestras de la prosa rusa. Como editorialista, no tuvo igual en su siglo. Poseyó una singular combinación de imaginación desbordada, capacidad de observación minuciosa, pasión moral y gozo intelectual, con el talento de escribir de una manera a la vez tajante y distinguida, irónica e incandescente, brillante y divertida, y que, a veces, se elevaba hasta alcanzar una gran nobleza de sentimiento y de expresión. Lo que Mazzini hizo por los italianos, lo hizo Herzen por sus compatriotas: casi por sí solo creó la tradición y la «ideología» de la agitación revolucionaria sistemática, fundando así el movimiento revolucionario en Rusia. Los dones literarios de Bakunin fueron más limitados; pero ejerció una fascinación personal incomparable aun en aquella época heroica de tribunos populares, y dejó tras de sí una tradición de conspiración política que ha desempeñado un papel importante en los grandes levantamientos de nuestro propio siglo. Y sin embargo, estas mismas realizaciones, que valieron a los dos amigos y compañeros de armas sus aspiraciones a la inmortalidad, también han servido para ocultar su respectiva importancia como pensadores políticos y sociales; pues mientras que Bakunin, con toda su maravillosa elocuencia, su poder crítico lúcido, incisivo, vigoroso, a veces devastador, rara vez dice algo preciso, profundo o auténtico —«vivido» en algún sentido personal—, Herzen, pese a su brillantez, su espontaneidad, sus notables «juegos pirotécnicos», expresa ideas audaces y originales, y es un pensador político (y en consecuencia, moral) de primera importancia. Clasificar sus opiniones con las de Bakunin como formas de «populismo» semianarquista, o con las de Proudhon o Rodbertus o Chernishevsky, como una variante más del socialismo temprano, con cierta tendencia agraria, es excluir su contribución más interesante a la teoría política. Hay que remediar esta injusticia. Las ideas políticas básicas de Herzen son incomparables, no solo juzgadas de acuerdo con los cánones de Rusia, sino con los de toda Europa. Rusia no abunda tanto en pensadores de primera fila que pueda darse el lujo de olvidar a uno de los tres predicadores morales con genio que nacieron en su suelo.

II

Alexander Herzen se crio en un mundo dominado por el romanticismo histórico francés y alemán. El fracaso de la gran Revolución francesa había desacreditado el naturalismo optimista del siglo XVIII, tan profundamente como la Revolución rusa de nuestros propios días socavó el prestigio del liberalismo Victoriano. La idea central de la ilustración del siglo XVIII era la fe en que las causas principales de la injusticia, la opresión y la miseria humana se hallaban en la ignorancia y la necesidad del hombre. El conocimiento preciso de las leyes que gobiernan el mundo físico, descubiertas y formuladas de una vez para siempre por el divino Newton, capacitarían a los hombres, llegado el momento, a dominar la naturaleza; al comprenderlas y adaptarse a las inalterables leyes causales de la naturaleza, vivirían tan bien y tan felizmente como es posible vivir en el mundo; sea como fuere, evitarían los dolores y las discordias engendradas por los vanos e ignorantes esfuerzos de oponerse a tales leyes o de evadirlas. Algunos pensaban que el mundo explicado por Newton era lo que era *de facto*, por ninguna razón que pudiera descubrirse: una realidad última y no explicada. Otros pensaban que podrían descubrir un plan racional, una Providencia divina o «natural» gobernada por un propósito último, al que tendía toda la creación, de tal modo que el hombre, sometién dose a ella, no se inclinaría ante la necesidad ciega, sino que, conscientemente, reconocería el papel que desempeñaba en un proceso coherente, inteligible y por tanto justificado. Pero el esquema de Newton, ya fuese tomado por mera descripción o como teodicea, era el paradigma ideal de toda explicación; quedó reservado al genio de Locke señalar un sistema con el cual los valores morales y espirituales finalmente pudieron quedar en orden, explicados por la aplicación de esos mismos principios. Si las ciencias naturales capacitaban al hombre a modelar el mundo material de acuerdo con sus deseos, las ciencias morales lo capacitarían, asimismo, a regular su conducta para evitar, de una vez por todas, la discordia entre creencias y hechos, poniendo fin así a todo mal, estupidez y amargura. Si los filósofos (es decir, los hombres de ciencia),

tanto de la naturaleza como de la moral, se hicieran cargo del mundo en lugar de los reyes, los nobles, los sacerdotes con sus ayudantes y sus incautas víctimas, en principio podría alcanzarse la felicidad universal.

Las consecuencias de la Revolución francesa disiparon el encanto de estas ideas. Entre las doctrinas que trataron de explicar lo que, forzosamente, había salido mal, el romanticismo alemán, tanto en sus formas subjetivomísticas cuanto en sus formas nacionalistas, y en particular el movimiento hegeliano, adquirió una posición predominante. No es este el lugar para examinarlo con todo detalle; baste decir que conservó el dogma de que el mundo obedecía leyes inteligibles; que el progreso era posible de acuerdo con un plan inevitable, e idéntico al desarrollo de las fuerzas «espirituales»; que los expertos podían descubrir estas leyes y enseñar a otros a comprenderlas. Para los partidarios de Hegel, el error más grave cometido por los materialistas franceses había sido suponer que aquellas leyes eran mecánicas, que el universo estaba compuesto de fragmentos y piezas aisladas de moléculas, o átomos, o células, y que todo podía ser explicado y predicho por el desplazamiento de los cuerpos en el espacio. Los hombres no eran simples conjuntos de fragmentos de materia; eran almas o espíritus que obedecían a únicas e intrincadas leyes propias. Y las sociedades humanas tampoco eran simples conglomerados de individuos; también ellas poseían una estructura interna análoga a la organización psíquica de las almas individuales, y tendían a objetivos de los cuales podían estar inconscientes en varios grados los individuos que las integraban. De hecho, el conocimiento era liberador. Solo los hombres que sabían por qué era todo como era y actuaba como actuaba, y por qué sería irracional que fuera o hiciera otra cosa, podían ser totalmente racionales; es decir, cooperarían, anuentes, con el universo, y no se romperían en vano la cabeza contra la implacable «lógica de los hechos». Los únicos objetivos alcanzables eran aquellos incluidos en la pauta del desarrollo histórico; solo estos eran racionales porque la pauta era racional; el fracaso humano era síntoma de irracionalidad, de incompreensión de lo que exigían los tiempos, de cuál debía ser la siguiente etapa del progreso de la razón; y los valores —lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo— era aquello a lo que aspiraría todo ser racional en una etapa específica de su desarrollo como parte de la pauta racional. Deplorar lo inevitable por

ser cruel e injusto, quejarse de lo que era, equivalía a rechazar las respuestas racionales a los problemas de qué hacer, de cómo vivir. Oponerse a la corriente era suicidarse, solo una forma de locura. Según esta opinión, lo bueno, lo noble, lo justo, lo fuerte, lo inevitable, lo racional, era «lo último»; todo conflicto entre estos valores quedaba excluido, lógicamente, *a priori*; podía haber diferencias en lo referente a la naturaleza de la pauta. Herder la veía en el desarrollo de las culturas de las distintas tribus y razas; Hegel en el desarrollo del Estado nacional; Saint-Simon veía una vasta pauta de una sola civilización, la occidental, y, en ella, distinguía el papel dominante de la evolución tecnológica y los conflictos de clases económicamente condicionadas y, dentro de estas, la influencia decisiva de los individuos de excepción, de hombres de genio moral, intelectual o artístico. Mazzini y Michelet la veían en función del espíritu interno de cada pueblo que trataban de afirmar los principios de su humanidad común, cada uno a su propia manera contra la opresión individual o la naturaleza ciega. Marx la concebía en función de la historia de la lucha de clases, creada y determinada por el desarrollo de las fuerzas de producción material. Los pensadores político-religiosos de Alemania y de Francia la veían como historia sacra, como el progreso del hombre caído que se esforzaba por unirse con Dios —la teocracia final—, la sumisión de las fuerzas seculares al reino de Dios en la tierra.

Había muchas variantes de estas doctrinas centrales, algunas hegelianas, algunas místicas; algunas que se remontaban al naturalismo del siglo XVIII; se entablaron furiosas batallas, se atacaron las herejías, se aplastó a los recalcitrantes. Lo que todas ellas tenían en común era la creencia, primero, en que el universo obedece leyes y muestra una pauta, fuese inteligible a la razón o descubrióle empíricamente, o revelada místicamente; en segundo lugar, que los hombres son elementos de conjuntos más grandes y fuertes que ellos mismos, de modo que la conducta de los individuos puede explicarse en función de esos conjuntos, y no a la inversa; en tercer lugar, que las respuestas a las preguntas sobre qué se debe hacer pueden deducirse del conocimiento de las metas del proceso objetivo de la historia en que los hombres, quieranlo o no, están envueltos, y deben ser idénticas para todos los que verdaderamente saben; es decir, para todos los seres racionales; en cuarto

lugar, que nada puede ser vicioso ni cruel ni estúpido ni feo ni significa un medio hacia el cumplimiento del propósito cósmico objetivamente dado; al menos, no puede ser así «básicamente» ni «en último análisis» (sea cual fuere la impresión que dé) y, a la inversa, que todo lo que se oponga al gran propósito, es todo eso. Pueden variar las opiniones respecto a la inevitabilidad de tales metas y, por tanto, respecto a lo automático del progreso; o bien, por lo contrario, sobre si los hombres fueron libres de alcanzarlos o de abandonarlos (a su inevitable perdición). Pero todos estaban de acuerdo en que podían encontrarse fines objetivos de validez universal, y que tales eran los únicos fines verdaderos de toda actividad social, política y personal; de otra manera, el mundo no podía ser considerado como un «cosmos» con leyes auténticas y demandas «objetivas»; todas las creencias, todos los valores, podían resultar simplemente relativos, simplemente subjetivos, juguetes de caprichos y accidentes, injustificados e injustificables, en lo cual no se podía siquiera pensar.

Contra esta gran visión despótica, la gloria intelectual de la época, revelada, venerada y embellecida con incontables imágenes y flores por el genio metafísico de Alemania, y aclamada por los pensadores más profundos y admirados de Francia, Italia y Rusia, Herzen se rebeló violentamente. Rechazó sus bases y denunció sus conclusiones, no solo porque le parecían moralmente repugnantes (como también a su amigo Belinsky), sino, también, porque le pareció intelectualmente especiosa y estéticamente ridícula, como un intento de meter la naturaleza en la camisa de fuerza de la miserable imaginación de filisteos y pedantes alemanes. En sus *Cartas desde Francia e Italia*, en *Desde la otra orilla*, en *Cartas a un viejo camarada* en *Cartas Abiertas*, a Michelet, W. Linton, Mazzini y desde luego, por todo *Mi pasado y mis ideas*, enunció sus propias creencias éticas y filosóficas. Las más importantes de estas son: que la naturaleza no obedece a ningún plan; que la historia no sigue ningún libreto; que, en principio, ninguna clave ni fórmula aislada puede resolver los problemas de individuos o de sociedades; que las soluciones generales no son tales soluciones; que los fines universales nunca son verdaderos fines; que toda época tiene su propia textura y sus propias preguntas; que los atajos y las generalizaciones no son sustitutos de la experiencia; que la libertad —de los individuos reales en tiempos y lugares

específicos— es un valor absoluto; que un espacio mínimo de acción libre es una necesidad moral para todos los hombres, y que no puede suprimirse en nombre de abstracciones o principios generales tan libremente retocados por los grandes pensadores de esta época o de cualquier otra, tales como la salvación eterna, o la historia, o la humanidad o el progreso, y aun menos el Estado o la Iglesia o el proletariado; grandes nombres invocados para justificar actos detestables de crueldad y despotismo, fórmulas mágicas destinadas a acallar las voces del sentimiento y la conciencia humana. Esta actitud liberal tenía cierta afinidad con la tenue pero aun no muerta tradición libertaria occidental, de la cual aún persistían elementos en Alemania —en Kant, en Wilhelm von Humboldt, en las primeras obras de Schiller y de Fichte— y aún sobrevivían en Francia y en la Suiza francesa entre los *Idéologues* y en las opiniones de Benjamin Constant, Tocqueville y Sismondi, y conservaba robustos retoños en Inglaterra entre los radicales utilitarios.

Como los primeros liberales de la Europa occidental, Herzen se deleitaba en la independencia, en la variedad, en el libre juego del temperamento individual. Anhelaba el desarrollo más rico posible de las características personales, tenía en alta estima la espontaneidad, la franqueza, la distinción, el orgullo, la pasión, la sinceridad, el estilo y el color de los hombres libres; detestaba el conformismo, la cobardía, la sumisión a la tiranía de la fuerza bruta o las presiones de la opinión, la violencia arbitraria y el ansia de someterse; odiaba el culto del poder, la ciega reverencia al pasado, a las instituciones, a los misterios o los mitos, la humillación del débil por el fuerte, el sectarismo, el filisteísmo, el resentimiento y la envidia de las mayorías, la brutal arrogancia de las minorías. Deseaba justicia social, eficiencia económica, estabilidad política, pero todo esto debía permanecer en segundo lugar, ante la necesidad de proteger la dignidad humana, de mantener los valores civilizados, de proteger de la agresión a los individuos, de defender la sensibilidad y el genio ante los embates individuales e institucionales. Toda sociedad que, por cualquier razón, no rechazara tales invasiones de la libertad y abriera las puertas a la posibilidad de afrentas, por un lado, y de servilismo, por el otro, era abiertamente condenada y rechazada por él con todas sus obras, con todas las ventajas sociales o económicas que

realmente pudiera ofrecer. Herzen la rechazaba con la misma furia moral con que Iván Karamazov despreciaba la promesa de la felicidad eterna adquirida al costo de la tortura de un niño inocente. Pero los argumentos de que Herzen se valía para defender su posición y la descripción del enemigo por él escogido, para su escarnio y destrucción, se hallaban en un lenguaje que, por su tono y sustancia, poco tenía en común con la elocuencia teológica o liberal de su época.

Como agudo y profético observador de su tiempo, acaso se le pueda comparar con Marx y Tocqueville; como moralista es más interesante y original que ellos.

III

El hombre, comúnmente se asegura, desea la libertad. Más aún, se dice que los seres humanos tienen derechos en virtud de los cuales exigen cierto grado de libertad de acción. Estas fórmulas, en sí mismas, le parecen vanas a Herzen. Se les debe dar un significado concreto, pero aun así —si se les toma como hipótesis en que la gente realmente cree— son falsas, no las confirma la historia. Y es que las masas rara vez han deseado la libertad:

Las masas desean sostener la mano que descaradamente les arrebató el pan que se han ganado... Son indiferentes a la libertad individual, a la libertad de expresión. Las masas aman la autoridad. Siguen cegadas por el arrogante brillo del poder; las ofenden quienes permanecen solos. Por igualdad entienden igualdad de opresión... Desean un gobierno social que gobierne para su beneficio y no, como el actual, contra él. Pero no les pasa por la cabeza gobernarse a sí mismas^[3].

Sobre este tema, ya ha habido demasiado romanticismo «para el corazón» e «idealismo para el espíritu»^[4], demasiada sed de magia verbal, demasiado deseo de sustituir cosas por palabras, con el resultado de que se han entablado

sangrientas luchas, y muchos seres humanos inocentes han muerto, y se han condonado los crímenes más horribles en nombre de abstracciones huecas:

No hay nación en el mundo... que por la libertad haya regado tanta sangre como los franceses, y no hay pueblo que la comprenda menos, que trate de alcanzarla menos... en la calle, en los tribunales, en sus hogares... Los franceses son el pueblo más abstracto y religioso del mundo; entre ellos, el fanatismo de las ideas va de la mano con la falta de respeto a las personas, con el desprecio a sus prójimos. Los franceses lo convierten todo en un ídolo, y entonces, ¡hay del que no doble la rodilla ante el ídolo del día! Los franceses luchan como héroes por la libertad y, sin pensarlo dos veces arrastran a la cárcel al que no está de acuerdo con sus opiniones... La despótica *salus papuli* y la sanguinaria e inquisitorial *pereat mundus et fiat justitia* están grabadas por igual en la conciencia de monarquistas y demócratas... Léase a George Sand, a Pierre Leroux, a Louis Blanc, a Michelet: por doquier se encontrarán cristianismo y romanticismo adaptados a nuestra propia moral: por doquier dualismo, abstracción, deber abstracto, virtudes obligatorias y moralidad oficial y retórica, sin ninguna relación con la vida real^[5].

A fin de cuentas, sigue diciendo Herzen, esto no es más que despiadada frivolidad, el sacrificio de seres humanos a simples palabras que inflaman las pasiones, y que, si hacemos presión en busca de su significado, resulta que no se refieren a nada, una especie de *gaminerie* política que «emocionó y fascinó a Europa», pero también la hundió en una matanza inhumana e innecesaria. El «dualismo» es, para Herzen, una confusión de palabras con hechos, la construcción de teorías mediante términos abstractos que no están fundados en verdaderas necesidades descubiertas, de programas políticos deducidos de principios abstractos no relacionados con situaciones auténticas. Estas fórmulas se convierten en armas terribles en manos de los fanáticos doctrinarios que tratan de imponerlas a los seres humanos, de ser necesario mediante una violenta vivisección en nombre de un ideal absoluto, cuya sanción se halla en alguna visión no criticada ni criticable: metafísica, religiosa, estética; sea como fuere, no relacionada con las auténticas necesidades de las personas reales, y en nombre de la cual los dirigentes revolucionarios matan y torturan con la conciencia tranquila, porque saben que esto y solo esto es —tiene que ser— la solución a todos los males

sociales, políticos y personales. Y desarrolla esta tesis a lo largo de lineamientos con que nos han familiarizado Tocqueville y otros críticos de la democracia, indicando que las masas detestan el talento, quieren que todos piensen como ella y desconfían furiosamente de la independencia de pensamiento y de conducta:

La sumisión del individuo a la sociedad —al pueblo— a la humanidad —a la idea— es una continuación del sacrificio humano. La crucifixión del inocente por el culpable... El individuo que es la verdadera y la auténtica mónada de la sociedad, siempre ha sido sacrificado a un concepto general, a algún nombre colectivo, a una u otra bandera. ¿Cuál era el propósito del sacrificio? Esto ni siquiera se preguntó^[6].

Como estas abstracciones —la historia, el progreso, la seguridad del pueblo, la igualdad social— han sido crueles altares en que se ha ofrendado a los inocentes sin remordimiento, merecen cierta atención Herzen las examina por turnos.

Si la historia tiene una dirección inexorable, una estructura racional y un propósito (quizás benéfico) debemos adaptarnos a ella o perecer. Pero ¿cuál es este propósito racional? Herzen no puede descubrirlo, no ve ningún sentido en la historia, tan solo ve el relato de «una locura hereditaria y crónica»:

Parece innecesario citar ejemplos, pues hay millones de ellos. Abrid cualquier historia que queráis, y lo que es notable... es que en lugar de intereses verdaderos, todo está gobernado por intereses imaginarios, por fantasías. Mirad la clase de causas por las que se derrama sangre, por las que el pueblo padece sufrimientos extremos; mirad lo que se elogia, lo que se censura, y os convenceréis de una verdad que al principio parece triste, de una verdad que, si se piensa bien, puede consolarnos: que todo es resultado de un intelecto perturbado. Por donde miréis el mundo antiguo, encontraréis la locura, casi tan difundida como en nuestro propio mundo. Allí tenemos a Curcio, arrojándose a un pozo para salvar la ciudad. He ahí a un padre sacrificando a su hija para conseguir un viento propicio; ha encontrado a un viejo idiota para matar en su nombre a la pobre muchacha, y este lunático no ha sido encerrado, no ha sido conducido a un manicomio, sino que lo han reconocido como sumo sacerdote. Allá el rey de Persia ordena que den azotes al mar, y comprende lo absurdo de su acción tan poco como sus enemigos los atenienses, quienes deseaban curar

el intelecto y la comprensión de los seres humanos con la cicuta. Y, ¿qué absurda fiebre hizo que los emperadores persiguieran a los cristianos?... Y después que los cristianos fueron torturados y devorados por bestias salvajes, ellos, a su vez, empezaron a perseguirse y torturarse entre sí, más furiosamente de lo que habían sido perseguidos. Se ignora el número de alemanes y franceses inocentes que así perecieron, por ninguna razón, mientras sus enloquecidos jueces creían que solo estaban cumpliendo con su deber, y dormían beatíficamente, no muy lejos del lugar en que estaban quemándose los herejes^[7].

«La historia es la autobiografía de un loco»^[8]. Esto habría podido ser escrito con igual amargura por Voltaire y por Tolstoi. ¿El propósito de la historia? Nosotros no hacemos la historia y no somos responsables de ella. Si la historia es un cuento contado por un idiota, ciertamente es criminal justificar la opresión y la crueldad, la imposición de la arbitraria voluntad de uno sobre muchos miles de seres humanos en nombre de abstracciones huecas: «exigencias» de la «historia» o el destino histórico, o la «seguridad nacional», o «la lógica de los hechos». «*Salus populi suprema lex, pereat mundus et fiat justitia* va envuelto por un fuerte olor a cuerpos quemados, sangre, inquisición, tortura y, en general, el triunfo del orden»^[9]. Las abstracciones, aparte de sus nefastas consecuencias, no son más que un intento de evadir los hechos que no embonan en nuestro esquema preconcebido.

Un hombre mira algo libremente solo cuando no tiene que plegarlo a su teoría, ni se inclina él mismo ante ello; la reverencia, no libre sino impuesta, limita al hombre, reduce su libertad; algo de lo que no se puede sonreír al hablar sin cometer blasfemia es un fetiche, un hombre es aplastado por él, le aterra confundirle con la vida ordinaria^[10].

Se vuelve un icono, un objeto de culto ciego e incomprensible y, por tanto, un misterio que justifica los más desaforados crímenes. Y, en la misma vena, dice.

El mundo no conocerá la libertad hasta que todo lo que es religioso y político se transforme en algo sencillo y humano, se vuelva susceptible de crítica y rechazo. La lógica, al llegar a su mayor edad, detesta las verdades canonizadas... No considera nada sacrosanto y si la república se arroga los

mismos derechos que la monarquía, la lógica la despreciará, no menos, sino más. No basta con despreciar la corona; no debe llenarnos de pavor reverencial el gorro frigio. No basta con considerar un crimen la *lesa majestad*: debemos considerar un crimen la *salus populi*^[11].

Y añade que el patriotismo —el sacrificio propio por la patria— sin duda es noble; pero es aún mejor si uno sigue viviendo junto con su patria. Hasta allí la «historia». Los seres humanos «serán curados de [tal] idealismo, como ya se han curado de otras enfermedades históricas: la nobleza, el catolicismo, el protestantismo»^[12].

Allí tenemos, también, a los que hablan de «progreso» y están dispuestos a sacrificar el presente al futuro, a hacer que los hombres sufran hoy para que sus descendientes más remotos puedan ser felices, y que condonan los crímenes más brutales y la degradación de los seres humanos porque son medios indispensables hacia alguna felicidad garantizada. Herzen reserva sus más violentas burlas y su desprecio a esta actitud, que comparten por igual hegelianos reaccionarios y comunistas revolucionarios, utilitarios especulativos y fanáticos ultramontanos, y, de hecho, todos los que justifican medios repugnantes, en nombre de fines nobles pero remotos. A ello dedica las mejores páginas de «Desde la otra orilla», su profesión de fe de política, escrita como lamento por las ilusiones truncadas de 1848.

Si el progreso es la meta ¿para quién estamos trabajando? ¿Quién es este Moloch que, cuando sus fieles se acercan, en lugar de recompensarlos retrocede siempre? Como consuelo a las multitudes exhaustas y condenadas que gritan: «*Morituri te salutant*», solo puede darles la respuesta burlona de que, después de su muerte, todo será hermoso en la tierra. En realidad deseáis condenar a los seres humanos que ahora viven al triste papel de cariátides que sostienen el piso para que otros bailen sobre él... o de los miserables galeotes que, hundidos en lodo hasta las rodillas, tiran de una barca... con las humildes palabras de «progreso en el futuro» escritas en su bandera?... Una meta infinitamente remota no es una meta, tan solo... un engaño; una meta debe ser más cercana; por lo menos el salario del trabajador, o un placer en el trabajo desempeñado. Cada época, cada generación, cada vida ha tenido y tiene su propia plenitud; en *route* surgen nuevas demandas, nuevos métodos.

El fin de cada generación es ella misma. La naturaleza no solo no hace nunca que una generación sea el medio de alcanzar una meta futura, sino

que no se preocupa en lo más mínimo del futuro; como Cleopatra, está dispuesta a disolver la perla en vino por el placer de un momento^[13]...

... Si la humanidad marchara en línea recta hacia un resultado, no habría historia, tan solo lógica... La razón se desenvuelve lentamente, dolorosamente, no existe en la naturaleza ni fuera de la naturaleza... tenemos que disponer la vida con ella lo mejor que podamos, porque no hay libreto. Si la historia siguiera un libreto establecido, perdería todo interés, se volvería innecesaria, aburrida, ridícula... los grandes hombres serían como otros tantos héroes pavoneándose en el escenario... La historia es toda improvisación, toda voluntad... no hay fronteras, no hay itinerarios. Se presentan atolladeros; el descontento sagrado; el fuego de la vida, el desafío interminable a los luchadores para probar sus fuerzas, para ir donde desean ir, donde haya un camino; y donde no lo haya, el genio lo abrirá^[14].

Herzen pasa a decir que los procesos de la historia o de la naturaleza pueden repetirse durante millones de años, o cesar súbitamente; la cauda de un cometa puede tocar la Tierra y extinguir toda vida que haya en ella, y este sería el final de la historia. Pero de allí no se sigue nada, no puede sacarse ninguna moraleja. No hay garantía de que las cosas vayan a ocurrir de un modo y no de otro. La muerte de un solo ser humano no es menos absurda ni inteligible que la muerte de toda la especie humana; es un misterio que aceptamos.

La naturaleza no es el resultado de un desarrollo apacible, teleológico; ciertamente, no de un desarrollo destinado a la felicidad humana o a la realización de la justicia social. Para Herzen, la naturaleza es una masa de potencialidades que no se desarrollan de acuerdo con un plan inteligible. Algunas se desarrollan, algunas perecen; en condiciones favorables bien pueden realizarse, pero también se pueden desviar, desplomar, morir; esto conduce a algunos al cinismo y la desesperación. ¿Es la vida humana un ciclo interminable de crecimiento y decadencia, de ascenso y caída? ¿Está el esfuerzo humano destinado a terminar en la ruina, para ser seguido por un nuevo principio, tan condenado al fracaso como su predecesor? Este es un mal entendimiento de la realidad. ¿Por qué se debe concebir a la naturaleza como instrumento utilitario planeado para el progreso y la felicidad del hombre? ¿Con qué derecho se exige utilidad —la realización de los propósitos— al proceso cósmico infinitamente rico, infinitamente generoso?

¿No hay una profunda vulgaridad en preguntar de qué le sirve a la planta su maravilloso color, su exquisito aroma, qué propósitos pueden tener cuando la propia planta está condenada a perecer tarde o temprano? La naturaleza es infinita y ciegamente fértil —«va hasta los límites extremos... hasta que alcanza la frontera exterior de todo desarrollo posible —la muerte—, que enfría su ardor y contiene los excesos de su fantasía poética, su desenfrenada pasión creadora»^[15]. ¿Por qué esperar que la naturaleza se adapte a nuestras aburridas categorías? ¿Qué derecho tenemos de insistir en que la historia no tiene sentido a menos que obedezca a las pautas que le hemos impuesto, que persiga nuestras metas y nuestros transitorios y pedestres ideales? La historia es una improvisación, «simultáneamente toca a mil puertas... puertas que pueden abrirse... ¿quién sabe?». Las del Báltico, quizás... ¿y entonces Rusia se derramaría por Europa? «Posiblemente»^[16]. Todo en la naturaleza, en la historia, es lo que es. Y es su propio fin. El presente es su propia realización, no existe en nombre de un futuro desconocido. Si cada cosa existiera por alguna otra, cada hecho, acontecimiento, criatura, sería un medio hacia algo situado hacia más allá de sí mismo, en algún plan cósmico. ¿O no somos más que títeres movidos por hilos invisibles, víctimas de fuerzas misteriosas en un libreto cósmico? ¿Es esto lo que entendemos por libertad moral? ¿Es la culminación de un proceso *eo ipso* su propósito? ¿Es la vejez el propósito de la juventud, tan solo porque este es el orden del desarrollo humano? ¿Es la muerte el propósito de la vida?

¿Por qué canta un cantante? ¿Tan solo para que cuando haya acabado de cantar se recuerde su canto, de modo que el placer que su canto haya producido pueda causar un anhelo de lo que no se puede recobrar? No. Esta es una visión falsa, miope y vana de la vida. El propósito del cantante es la canción. Y el propósito de la vida es vivirla.

Todo pasa, pero lo que pasa puede recompensar al peregrino por sus padecimientos. Goethe nos ha dicho que no hay un seguro ni una seguridad, que el hombre debe contentarse con el presente; pero no se contenta, rechaza la belleza y la plenitud, porque también quiere poseer el futuro. Esta es la respuesta de Herzen a todos los que, como Mazzini o Kossuth o los socialistas o los comunistas, pidieron supremos sacrificios y sufrimientos en nombre de la civilización, o de la igualdad, o de la justicia, o de la

humanidad, si no en el presente, entonces en el futuro. Pero esto es «idealismo», «dualismo» metafísico, escatología secular. El propósito de la vida está en sí misma. El propósito de la lucha por la libertad es la libertad aquí, ahora, de los hombres vivos, cada uno con sus propios fines individuales, por los cuales se agitan y luchan y sufren, fines que son sagrados para ellos; aplastar su libertad, suspender sus afanes, arruinar sus fines en nombre de alguna felicidad futura es ciego, porque tal futuro siempre es incierto y vicioso, porque ultraja los únicos valores morales que conocemos, porque pisotea las verdaderas vidas y necesidades del hombre... ¿Y en nombre de qué? De la libertad, de la sociedad, de la justicia. Generalizaciones fanáticas, sonidos místicos, abstracciones. ¿Por qué vale la pena buscar la libertad personal? Solo por lo que es en sí misma, porque es lo que es, no porque la mayoría desee la libertad. Los hombres, en general, no buscan la libertad, pese a la célebre exclamación de Rousseau de que han nacido libres; eso, observa Herzen (haciendo eco a Joseph de Maistre), sería como decir: «Los peces nacieron para volar y sin embargo, por todas partes nadan»^[17]. Quizás los ictiófilos traten de demostrar que los peces fueron hechos «por la naturaleza» para volar; pero no es así. A la mayoría de la gente no le gustan los liberadores. Prefieren seguir por el viejo surco y soportar el antiguo yugo que correr los inmensos riesgos de edificar una vida nueva. Prefieren (repite una y otra vez Herzen) hasta el horrible costo del presente, murmurando que, de todos modos, la vida moderna es mejor que el feudalismo y la barbarie. «El pueblo» no desea libertad, solo la desean los individuos civilizados, y es que el deseo de libertad va unido a la civilización. El valor de la libertad, como el de la civilización o la educación —ninguna de las cuales es «natural» ni puede conseguirse sin gran esfuerzo— consiste en el hecho de que sin ella la personalidad individual no puede realizar todas sus potencialidades, no puede vivir, gozar, crear de las incontables maneras que nos ofrece cada momento de la historia, y que difieren de modo insondable de cada otro momento de la historia, y son absolutamente inconmensurables entre sí. El hombre «no desea ser ni un pasivo sepulturero del pasado ni la inconsciente comadrona del futuro»^[18]. Quiere vivir en su propio día. Su moral no puede derivarse de las leyes de la historia (que no existen) ni de las metas objetivas del progreso humano (que tampoco existen: cambian con las

cambiantes circunstancias y personas). Los fines morales son los que la gente desea por ellos mismos. «El hombre verdaderamente libre crea su propia moralidad»^[19].

Esta denuncia de las reglas morales generales —sin una huella de hipérbole byrónica o nietzscheana— es una doctrina que no se oyó a menudo en el siglo XIX; de hecho, en todo lo que significa, no se oyó hasta bien entrado nuestro propio siglo. Ataca a la izquierda y a la derecha, va contra los historiadores románticos, contra Hegel y, en cierto grado, contra Kant; contra los utilitarios y contra los superhombres, contra Tolstoi y contra la religión del arte, contra la ética «científica» y contra todas las iglesias; es empírica y naturalista, reconoce valores absolutos, así como el cambio; no le inspiran demasiado respeto la evolución ni el socialismo. Y en grado notable, es original.

Si hay que condenar los partidos políticos existentes, declara Herzen, no es porque no satisfagan los deseos de las mayorías, pues la mayoría, de todos modos, prefiere la esclavitud a la libertad, y la liberación de quienes interiormente siguen siendo esclavos siempre conduce a la barbarie y a la anarquía: «Desmantelar la Bastilla, piedra por piedra, no hará de los presos hombres libres»^[20]. «El error fatal [de los radicales franceses de 1848] fue haber tratado de liberar a otros antes de ser libres ellos mismos... Sin alterar los muros [de la cárcel], desean darles una nueva función, como si el plano de una cárcel pudiera servir para una existencia libre»^[21]. La justicia económica ciertamente no basta: esto lo pasan por alto, para su propia perdición, las «sectas» socialistas. En cuanto a la democracia, bien puede ser una navaja con la que un pueblo inmaduro —como Francia con su sufragio universal en 1848— casi se corta el cuello^[22]. Tratar de remediar esto mediante una dictadura («petrograndismo») conduce a una supresión todavía más violenta. Gracchus Babeuf, decepcionado por los resultados de la Revolución francesa, proclamó la religión de la igualdad: «la igualdad de la servidumbre penal»^[23]. En cuanto a los comunistas de nuestros propios días, ¿qué nos ofrecen? ¿Los «trabajos forzados del comunismo» de Cabet? ¿La organización del trabajo en el antiguo Egipto a la manera de Louis Blanc?^[24]. ¿Los pequeños falansterios, tan bellamente expuestos, de Fourier en que un hombre libre no puede respirar, en que un lado de la vida estaba

permanentemente reprimido para beneficio de otros?^[25]. El comunismo no es más que un movimiento nivelador, el despotismo de las masas frenéticas, de Comités de Salvación Pública que invocan la seguridad del pueblo: monstruoso lema, tan vil como el enemigo al que tratan de derrocar. La barbarie es abominable, venga del lado que venga: «¿Quién nos dará muerte, quién dará fin a todo? ¿La barbarie senil del cetro o la barbarie nueva del comunismo? ¿Un sable ensangrentado o la bandera roja?»^[26]. Ciertamente es que los liberales son vacilantes, cobardes, no realistas, y no comprenden las necesidades de los pobres y los débiles, de la nueva clase proletaria que está surgiendo; cierto es que los conservadores han demostrado ser, ellos mismos, brutales, estúpidos, mezquinos y déspotas, aunque no olvidemos que los sacerdotes y los terratenientes por lo general están más cerca de las masas y comprenden mejor sus necesidades que los intelectuales liberales, aun si sus propias intenciones son menos benéficas y menos honradas. Ciertamente es que los esclavófilos no son más que escapistas, defensores de un trono vacío, que condonan un mal presente en nombre de un imaginario pasado. Estos hombres obedecen a instintos brutales y egoístas o a fórmulas huecas. Pero la desenfrenada democracia del presente no es mejor, y puede suprimir a los hombres y a sus libertades aún más brutalmente que el odioso y sórdido gobierno de Napoleón III.

¿Qué les importamos «nosotros» a las masas? Las masas pueden gritar a la cara de la clase gobernante europea, «¡Teníamos hambre y nos disteis palabras, estábamos desnudos y nos enviasteis más allá de nuestras fronteras a matar a otros hombres hambrientos y desnudos!». El gobierno parlamentario de Inglaterra ciertamente no es la respuesta, porque, en común con otras instituciones llamadas democráticas («trampas llamadas oasis de libertad») tan solo defiende los derechos de la propiedad, manda hombres al exilio en interés de la seguridad pública, mantiene bajo las armas a hombres que están dispuestos, sin preguntar por qué, a disparar instantáneamente en cuanto se les ordene. Poco conocen los demócratas ingenuos aquello mismo en que creen, y cuáles serían sus consecuencias. «¿Por qué es estúpida la fe en Dios y en el Reino de los Cielos, mientras que no es estúpida la fe en las utopías terrenales?»^[27]. En cuanto a las consecuencias, un día realmente

habrá democracia en la tierra, gobierno de las masas. Entonces, realmente ocurrirá algo.

Toda Europa se saldrá de su curso normal y se hundirá en un cataclismo general... las ciudades tomadas por asalto y saqueadas, quedarán en la pobreza, la educación declinará, las fábricas suspenderán sus labores, las aldeas se vaciarán, el campo se quedará sin manos que lo trabajen como después de la Guerra de los Treinta años. La gente, exhausta y muerta de hambre, se someterá a cualquier cosa, y la disciplina militar ocupará el lugar de la ley y de toda clase de gobierno ordenado. Entonces, los vencedores empezarán a luchar entre ellos por el botín. La civilización y la industria, aterrorizadas, huirán a Inglaterra y a los Estados Unidos, salvando de la ruina general algunos su dinero, otros su conocimiento científico o su labor inconclusa. Europa quedaría como Bohemia después de los husitas.

Y entonces, al borde del sufrimiento y el desastre, estallará una nueva guerra interna: la venganza de los que no tienen contra los que tienen. El comunismo recorrerá el mundo en una violenta tempestad: temible, sangriento, injusto, incontenible. Bajo truenos y rayos, entre el fuego de los palacios en llamas, sobre la ruina de las fábricas y los edificios públicos se anunciarán los nuevos Mandamientos, los nuevos símbolos de la fe.

De mil maneras estarán conectados con los modos de vida históricos... Pero el tono básico será implantado por el socialismo. Las instituciones y la estructura de nuestro propio tiempo y civilización perecerán; como delicadamente lo dice Proudhon, serán liquidadas. ¿Lamentáis la muerte de la civilización?

Yo también la lamentaré.

Pero las masas no la lamentarán. Las masas a quienes no dio más que lágrimas, pobreza, ignorancia y humillación^[28].

Son profecías de este tipo, por los padres fundadores del Nuevo Orden, las que causan embarazo a los críticos y hagiógrafos soviéticos contemporáneos. Por lo general, se resuelven omitiéndolas.

También Heine y Burckhardt habían tenido visiones de pesadilla, y hablaron de los demonios conjurados por las injusticias y las «contradicciones» del nuevo mundo que no prometía una Utopía sino una ruina. Y, como ellos, Herzen no alberga ilusiones.

¿No percibís a estos... nuevos bárbaros que marchan a destruir?... Como lava, se agitan pesadamente bajo la superficie de la tierra. Cuando llegue la hora, Herculano y Pompeya serán arrasadas; los buenos con los malos, los justos con los injustos perecerán igualmente. Esto no será un juicio ni una venganza, sino un cataclismo, una revolución total. Esta lava, estos bárbaros, este nuevo mundo, estos nazarenos que están en marcha para poner fin a lo impotente y lo decrepito... están más cerca de lo que pensáis. Pues son ellos, no otros, los que están muriendo de hambre y de frío; son sus murmullos los que oís. Desde las buhardillas y los sótanos, mientras vosotros y yo, en nuestros salones del primer piso, conversamos acerca del socialismo, ante pastelillos y champaña^[29].

La dialéctica de Herzen es más «consecuente» que la de los socialistas «científicos» que barrieron con las «Utopías» de sus rivales, tan solo para sucumbir a sus propias fantasías sobre el milenario. Comparemos estas líneas de Herzen con el «idilio sin clases» de Engels en el Manifiesto Comunista.

El socialismo se desarrollará en todas sus fases hasta que alcance sus propios extremos y absurdos; entonces brotará del pecho titánico de la minoría, asqueada, un grito de rechazo. Una vez más, se entablará un combate mortal, en que el socialismo ocupará el lugar del conservadurismo de hoy, y será derrotado por esa revolución, todavía invisible para nosotros^[30].

El proceso histórico no tiene «culminación». Los seres humanos han inventado este concepto tan solo porque no pueden enfrentarse a la posibilidad de un conflicto sin fin.

Pasajes como estos son análogos a las terribles profecías de Hegel y de Marx, que también predijeron la caída de la burguesía, la muerte y la lava y una nueva civilización. Pero, mientras que en Hegel y en Marx hay una nota inconfundible de deleite y alegría sardónica en la idea misma de enormes y destructivos poderes desencadenados, y en el próximo holocausto de todos los inocentes, y los necios y los despreciables filisteos, tan poco conscientes de su terrible destino, Herzen está libre de esta actitud ante el mero espectáculo del poder y la violencia triunfantes, del desprecio a los débiles como tales y del pesimismo romántico que se halla en el núcleo mismo del nihilismo y el fascismo que habían de venir; pues Herzen no considera inevitable ni glorioso el cataclismo. Desprecia a aquellos liberales que inician

las revoluciones y luego tratan de extinguir las consecuencias, que al mismo tiempo socavan el antiguo orden y se aferran a él, que encienden la mecha y tratan de evitar la explosión, que se asustan al ver surgir ese ser mítico, su «infortunado hermano, a quien han robado su patrimonio»^[31], el obrero, el proletario que exige sus derechos, que no se da cuenta de que, mientras él no tiene nada que perder el intelectual puede perderlo todo. Fueron los liberales los que traicionaron a la revolución de 1848 en París, en Roma, en Viena, no solo al emprender la fuga y al ayudar a los vencidos reaccionarios a recobrar el poder y a extinguir la libertad, sino al huir, primero, y luego alegar que las «fuerzas históricas» eran demasiado poderosas para resistir. Si alguien no tiene la solución a un problema, entonces reconocer esto y formular el problema claramente resulta más honrado que empezar por oscurecerlo, cometer actos de debilidad y traición y luego alegar, como excusa, que la historia era demasiado fuerte. Ciertamente, los ideales de 1848 ya eran bastante huecos; al menos, así le parecieron a Herzen en 1869: «Ni una sola idea constructiva, orgánica... errores económicos [que] condujeron no indirectamente, como los errores políticos, sino directa y profundamente a la ruina, al estancamiento, a la muerte por inanición»^[32]. Errores económicos más «el panteísmo aritmético del sufragio universal», la «fe supersticiosa en repúblicas»^[33] o en la reforma parlamentaria son, en efecto, su resumen de algunos de los ideales de 1848. Y sin embargo los liberales no lucharon ni siquiera por su propio absurdo programa. En todo caso, la libertad no podía alcanzarse por tales medios. Las exigencias de nuestro tiempo son bastante claras; son más sociales que económicas; pues el simple cambio económico como el que propugnan los socialistas, sin ir acompañado por una transformación más profunda, no bastará para abolir al canibalismo civilizado, la monarquía y la religión, los tribunales y los gobiernos, los hábitos y las creencias morales: también hay que cambiar las instituciones de la vida privada.

¿No es extraño que el hombre, liberado por la ciencia moderna de la penuria y de la rapacidad sin ley, sin embargo no haya sido liberado sino, en cierta manera, devorado por la sociedad? Comprender toda la envergadura y realidad, toda la santidad de los derechos del hombre; y no destruir la sociedad, no reducirla a átomos constituye el más arduo de los

problemas sociales; probablemente será resuelto un día por la historia misma; en el pasado, nunca ha sido resuelto^[34].

La ciencia no lo resolverá, diga lo que diga Saint-Simon, ni tampoco lo resolverá el predicar contra los horrores de la competencia desenfrenada, ni la propuesta de abolición de la pobreza, si todo, lo que hacen es disolver a los individuos en una sola monolítica y opresiva comunidad; la «igualdad de servidumbre penal» de Gracchus Babeuf.

La historia no está determinada. La vida, por fortuna, no tiene un libreto; la improvisación siempre es posible y nada obliga al futuro a cumplir con el programa preparado por los metafísicos^[35]. El socialismo no es imposible ni inevitable, y toca a los creyentes en la libertad prevenir que degeneren en otro filisteísmo burgués o en una esclavitud comunista. La vida no es buena ni mala, y los hombres son lo que hacen de sí mismos. Sin sentido social se vuelven orangutanes, sin egoísmo, monos amaestrados^[36]. Pero no existen fuerzas inexorables que los obliguen a ser una u otra cosa. Nuestros fines no han sido hechos para nosotros, sino por nosotros^[37]. Por tanto, justificar el que se pisotee la libertad hoy, con la promesa de libertad mañana, porque está garantizada «objetivamente» es valerse de un engaño perverso y cruel como, pretexto de una acción inicua. «Si en lugar de querer salvar al mundo, los hombres solo quisieran salvarse a sí mismos, en vez de liberar a la humanidad, liberarse a sí mismos, mucho harían por la salvación del mundo y la liberación del hombre»^[38].

Herzen pasa a decir que el hombre depende, desde luego, de su medio y de su época: en lo fisiológico, lo educativo, lo biológico, así como en niveles más conscientes; reconoce que los hombres reflejan su propia época y se ven afectados por las circunstancias de sus vidas. Pero la posibilidad de su oposición al medio social, de protesta contra él no es menos auténtica, ya sea eficaz o no, ya tome una forma social o individual^[39]. La fe en el determinismo no es más que una coartada de la debilidad. Siempre habrá esos fatalistas que dicen «escoger los caminos de la historia no está al alcance del individuo. Los acontecimientos no dependen de las personas, sino las personas de los acontecimientos: nosotros solo en apariencia escogemos

nuestro derrotero. En realidad, vamos por donde nos lleva la ola»^[40]. Pero esto no es cierto.

Nuestros caminos no son inalterables. Por lo contrario, cambian con las circunstancias, con el entendimiento, con la energía personal. El hombre ha sido hecho por... acontecimientos, pero los acontecimientos también son hechos por individuos, y llevan su sello: hay una interacción perpetua... Ser herramientas pasivas de fuerzas independientes de nosotros... no queremos eso; para ser el instrumento ciego del destino, el azote, el verdugo de Dios, se necesita una fe ingenua, la simplicidad de la ignorancia, un bárbaro fanatismo, una calidad de pensamiento pura, no contaminada, infantil^[41].

Decir que así somos, hoy, es una mentira. Surgen dirigentes, como Bismarck (o como Marx) que afirman estar guiando a su nación o a su clase al triunfo inevitable que le reserva el destino, y cuyos instrumentos elegidos se sienten ellos mismos; en nombre de su sagrada misión histórica, arruinan, torturan, esclavizan; pero no pasan de ser brutales impostores.

Lo que los hombres que piensan han perdonado a Atila, al Comité de Salvación Pública y hasta a Pedro I, no nos lo perdonarán a nosotros. No hemos oído una voz que nos llame desde lo alto para cumplir con un destino, ni una voz de las regiones interiores que nos señale un camino. Para nosotros solo hay una voz, un poder, el poder de la razón y del entendimiento. Al rechazarlos nos volvemos sacerdotes renegados de la ciencia, renegados de la civilización^[42].

IV

Si esta es una condenación de Bismarck o de Marx, va dirigida más clara y expresamente contra Bakunin y los jacobinos rusos, contra la pistola de Karakozov y el hacha de Chernishevsky, santificadas por los nuevos revolucionarios jóvenes contra la propaganda terrorista de Zaichnevsky o de

Serno-Solovievich, y contra el último horror de la actividad de Nechaev y sus perversiones finales de la doctrina revolucionaria, que iban mucho más allá de sus orígenes occidentales y consideraban al honor, la compasión y los escrúpulos de la civilización como otras tantas afrentas personales. Esto no queda lejos de la célebre fórmula de Plejanov de 1903: «La seguridad de la revolución es la ley suprema», que sancionaba la suspensión de las libertades civiles; y, por tanto, no está lejos de las Tesis de Abril y al concepto de «inviolabilidad de la persona» como un lujo del que podía prescindirse en momentos difíciles.

El abismo entre Herzen y Bakunin no puede colmarse. Y los tibios intentos de los historiadores soviéticos, si no de pasar por alto las diferencias, al menos de representarlas como etapas necesarias y sucesivas de la evolución de un solo proceso, necesarias tanto en lo lógico como en lo histórico (porque la historia y el desarrollo de las ideas obedecen a leyes «lógicas») son lamentables fracasos. Las opiniones de aquellos que, como Herzen (o Mill), colocan la Libertad personal en el centro de su doctrina social y política, para quienes es el *sanctasanctórum* cuya rendición quitaría todo valor a las demás actividades, fuesen de defensa o de ataque^[43], y, en oposición a ellas, las de quienes sostienen que semejante libertad no es más que un deseable subproducto de la transformación social que es objetivo único de su actividad, o bien una etapa transitoria del desarrollo, hecha inevitable por la historia: estas dos actitudes son opuestas y no puede concebirse ninguna reconciliación o componenda entre ellas: entre ambas surge el Gorro Frigio. Para Herzen, la cuestión de la libertad personal se levanta aun por encima de cuestiones tan críticas como centralismo contra federación libre; revolución desde arriba contra revolución desde abajo; actividad política contra actividad económica; campesinos contra obreros de la ciudad; colaboración con otros partidos contra negativa a transigir, y el grito de «pureza política e independencia»; fe en lo inevitable del desarrollo capitalista, contra posibilidad de circunnavegarlo; y todas las otras grandes cuestiones que dividieron a los partidos liberal y revolucionario en Rusia hasta la revolución. Para quienes contemplan con pavor reverencial el Gorro Frigio, la *salus populi* es la norma final, ante la que deben ceder todas las demás consideraciones. Para Herzen sigue siendo un principio «criminal», la

tiranía más grande de todas; aceptarlo equivale a sacrificar la libertad de los individuos a una enorme abstracción, a alguna monstruosidad inventada por la metafísica o la religión, para escapar de los asuntos auténticos y terrenos, ser culpable de «dualismo» es decir, divorciar los principios de acción de los hechos empíricos y deducirlos de algún otro conjunto de «hechos» aportados por algún modo de visión especial^[44]. Seguir un camino que al final conduce al «canibalismo», la matanza de hombres y mujeres de hoy en nombre de una «felicidad futura». Las *Cartas a un viejo camarada* apuntan sobre todo hacia esta falacia fatal. No sin razón, Herzen consideró a Bakunin culpable de ella, y detrás de las frases ardientes, del valor de león, de la vasta naturaleza rusa, de la alegría, la imaginación y la simpatía de su amigo —a quien permaneció lealmente devoto hasta el final—, notó una indiferencia cínica al destino de los seres humanos individuales, un entusiasmo pueril por jugar con vidas humanas en nombre del experimento social, una sed de revolución por la revolución misma que armonizaban mal con su declarado horror ante el espectáculo de la violencia arbitraria o la humillación de personas inocentes. Notó en Bakunin cierta auténtica inhumanidad (que no descubrieron Belinsky y Turgueniev), un odio a la esclavitud, la opresión, la hipocresía y la pobreza en abstracto, sin una verdadera repulsión contra sus manifestaciones en ejemplos concretos —un genuino hegelianismo de la visión—, la sensación de que es inútil culpar a los instrumentos de la historia cuando el hombre puede subir a una altura mayor y contemplar desde allí la estructura de la historia misma. Bakunin odiaba el zarismo, pero mostraba muy poco odio específico a Nicolás; nunca habría repartido monedas a los chiquillos de Twickenham para gritar, el día de la muerte del emperador; «¡El Zarnicol ha muerto!», ni experimentaría un gozo personal con la emancipación de los campesinos. El destino de los individuos no le preocupaba mucho; sus unidades eran demasiado vagas y demasiado grandes: «Primero destruid, y después veremos». Temperamento, visión, generosidad, valor, luego revolucionario, fuerzas elementales de la naturaleza: todo esto sobraba a Bakunin. Pero los derechos y las oportunidades de los individuos no desempeñaban un gran panel en su visión apocalíptica.

La posición de Herzen ante esta cuestión es bien clara, y no se alteró durante toda su vida. Ningún fin lejano, ningún llamado a principios

generales ni nombres abstractos puede justificar la supresión de la libertad, ni tampoco el fraude, la violencia ni la tiranía. Una vez que se ha abandonado la conducción de la vida de acuerdo con los principios morales por los que en realidad vivimos, en la situación tal como sabemos que es y no como podría y debería ser, entonces queda abierto el camino de la supresión de la libertad individual y de todos los valores de la cultura humana. Con auténtico horror y repulsión, Herzen vio y denunció el antihumanismo militante y brutal de la nueva generación de revolucionarios rusos, indómitos pero bestiales, llenos de salvaje indignación, pero hostiles a la civilización y a la libertad, una generación de Calibanes, «la sífilis de las pasiones revolucionarias»^[45] de la generación del propio Herzen. Ellos le pagaron con una campaña de denigración sistemática, tildándolo de «blando» aristócrata diletante, débil contemporizador liberal, traidor a la revolución, resto superfino de un pasado caduco. Él respondió con una enconada y precisa semblanza de los «hombres nuevos»: la nueva generación decía a la vieja: «Vosotros sois hipócritas, nosotros seremos cínicos; vosotros hablabais como moralistas, nosotros hablaremos como canallas; vosotros fuisteis corteses ante vuestros superiores y rudos ante vuestros inferiores, nosotros seremos rudos ante todos; vosotros os inclinabais sin sentir respeto, nosotros empujaremos y daremos tirones sin ofrecer disculpas»^[46].

Es una singular ironía de la historia que Herzen, quien deseaba la libertad individual más que la felicidad, la eficiencia o la justicia, que denunció la planeación organizada, la centralización económica y la autoridad gubernamental porque todo ello podía limitar la capacidad del individuo para el libre juego de la fantasía, para la profundidad y la variedad ilimitadas de la vida personal dentro de un medio social «abierto», vasto y rico, que odiaba a los alemanes (y en particular a los «alemanes rusos y a los rusos alemanes») de San Petersburgo porque su esclavitud no era «aritmética» (como en Rusia e Italia), es decir, una sumisión renuente a las fuerzas numéricamente superiores de la reacción, sino algebraica, es decir, parte de su fórmula interna —la esencia de su mismo ser^[47]— que Herzen, en virtud de una frase casual que Lenin dejó caer en un momento de condescendencia, se encuentre hoy en el *Sanctasanctorum* del panteón soviético, colocado allí por un gobierno cuya génesis comprendió mejor y temió más profundamente que

Dostoievski, y cuyas palabras y acciones son un insulto continuo a todo aquello que Herzen fue y todo aquello en que creyó.

No puede negarse que, pese a todos sus llamados a la concreción, a su ataque a los principios abstractos, el propio Herzen a veces era bastante utópico. Tenía miedo de las masas, le desagradaban la burocracia y la organización y, sin embargo, creía en la posibilidad de establecer el imperio de la justicia y la felicidad no solo para los pocos sino para los muchos, si no en el mundo occidental, por lo menos en Rusia; y ello, en gran parte por patriotismo: en virtud del carácter nacional ruso que lo había demostrado tan gloriosamente al sobrevivir al estancamiento bizantino, al yugo tártaro y al garrote alemán, a sus propios funcionarios, y conservando a través de ello, intacta el alma interna del pueblo. Idealizó a los campesinos rusos, las comunas de aldea, los *artels* libres; de modo semejante, creyó en la bondad natural y en la nobleza moral de los obreros de París, en la plebe romana y, pese a las notas cada vez más frecuentes de «tristeza, escepticismo e ironía... las tres cuerdas de la lira rusa»^[48], no se volvió cínico ni escéptico. El populismo ruso debe más a su infundado optimismo que a ninguna otra fuente de inspiración.

Y sin embargo, comparadas con las doctrinas de Bakunin, las opiniones de Herzen son un modelo de sereno realismo. Bakunin y Herzen tenían mucho en común: compartían una gran antipatía al marxismo y a sus fundadores, no veían ninguna ventaja en reemplazar una clase de despotismo por otra, y no creían en las virtudes de los proletarios como tales. Pero Herzen, por lo menos, se enfrentaba a problemas políticos genuinos, tales como la incompatibilidad de la libertad humana ilimitada con la igualdad social o con un mínimo de organización social y autoridad; la necesidad de navegar precariamente entre el Escila de la «atomización» individualista y el Caribdis de la opresión colectivista; la triste disparidad y el conflicto entre muchos ideales humanos igualmente nobles; la no existencia de normas morales y políticas «objetivas», eternas y universales para justificar la coerción o la resistencia a ella; el espejismo de los objetivos remotos y la imposibilidad de prescindir totalmente de ellos. En contraste con esto, Bakunin, fuese en sus diversas fases hegelianas o en su periodo anarquista, desenvueltamente pasa por alto tales problemas y se lanza al ámbito feliz de

la fraseología revolucionaria, con el gusto y el irresponsable deleite por las palabras que caracterizó su visión del mundo, esencialmente frívola y adolescente.

V

Como por igual pueden atestiguar sus enemigos y sus partidarios, Bakunin dedicó toda su vida a la lucha por la libertad. Por ella combatió con sus acciones y sus palabras. Más que ningún otro individuo de Europa, propugnó la rebelión incesante contra toda forma de autoridad constituida, la protesta incesante en nombre de los insultados y de los oprimidos de toda nación y clase. Su poder de persuasión y lúcida destructividad es extraordinario, y ni aun hoy ha sido debidamente reconocido. Sus argumentos contra las ideas teológicas y metafísicas, su ataque a toda la tradición occidental cristiana — social, política y moral—, sus embates contra la tiranía, fuese de estados o de clases o de grupos especiales con autoridad —sacerdotes, soldados, burócratas, representantes democráticos, banqueros, élites revolucionarias—, están en un idioma que sigue siendo modelo de elocuente prosa polémica. Con mucho talento y un maravilloso ánimo, continuó la tradición militante de los radicales violentos entre los *philosophes* del siglo XVIII. Tenía en común con ellos su confianza, pero también sus flaquezas, y sus doctrinas positivas, como tan a menudo las de ellos, resultan simples catálogos de resonantes vulgaridades unidas por una vaga emoción común o por un estro retórico y no por una estructura coherente de ideas genuinas. Sus doctrinas afirmativas son aun más tenues que las de aquellos. Así, como contribución positiva al problema de definir la libertad, Bakunin nos ofrece esto: «*Tous por chacun et chacun por tous*»^[49], Este lema escolar, con su eco de *Los tres mosqueteros* y los brillantes colores de la novela histórica, es más característico de Bakunin con su incontenible frivolidad, su amor a la fantasía y su falta de escrúpulos

en la acción y en el uso de las palabras, que el cuadro del dedicado liberador que han pintado sus partidarios y venerado desde lejos no pocos jóvenes revolucionarios enviados a Siberia o a la muerte por el poder de su desatada elocuencia. A la manera más elegante y menos crítica del siglo XVIII, Bakunin apila todas las virtudes sin examinarlas, pese a su preparación hegeliana y a su notoria capacidad dialéctica, sin molestarse en ver si son compatibles (o lo que significan), en una enorme amalgama indiferenciada: justicia, humanidad, bondad, libertad, igualdad («la libertad de cada uno por la igualdad de todos», es otro de sus huecos lemas), la ciencia, la razón, el buen sentido, el odio al privilegio y al monopolio, el odio a la opresión y la explotación, a la estupidez y la pobreza, la debilidad, la desigualdad, la injusticia, la pedantería: todo esto está representado como si, de alguna manera, formara un solo ideal lúcido y concreto, y como si los medios para alcanzarlos estuviesen ya a la mano con solo que los hombres no fuesen demasiado ciegos o perversos para valerse de ellos. La libertad imperará «en un nuevo cielo y en una nueva tierra, un nuevo mundo encantador en que todas las disonancias se disolverán en un todo armonioso: la iglesia democrática y universal de la libertad humana»^[50]. Una vez lanzado Bakunin sobre las olas de este tipo de palabrería radical decimonónica, bien sabemos lo que se puede esperar: la paráfrasis de otro pasaje es la siguiente: «Yo no soy libre si vosotros no sois libres también»; mi libertad debe «reflejarse» en la libertad de otros; está errado el individualista que piensa que la frontera de mi libertad es vuestra libertad. Las libertades son complementarias, son indispensables entre sí, no competitivas^[51]. El concepto «político y jurídico» de libertad es parte de ese criminal uso de las palabras que equipara la sociedad con el maldecido Estado; priva a los hombres de la libertad porque coloca al individuo contra la sociedad; sobre esto está fundada la teoría totalmente viciosa del contrato social, por la que los hombres han de ceder alguna parte de su libertad original, «natural», para asociarse armoniosamente. Pero esto es una falacia, porque solo en sociedad los hombres son a la vez humanos y libres: «Solo el trabajo colectivo y social libera [al hombre] del yugo... de la naturaleza» y sin tal liberación no es posible ninguna «libertad moral e intelectual»^[52]. La libertad no es posible en soledad, porque es una forma de reciprocidad. Yo soy libre y humano solo

hasta el punto en que lo son otros. Mi libertad es ilimitada, porque también lo es la de los demás; nuestras libertades se reflejan unas a otras; mientras haya un esclavo, yo no seré libre ni humano, no tendré dignidad ni derechos. La libertad no es una condición física o social sino mental: consiste en el reconocimiento recíproco universal de las libertades del individuo: la esclavitud es un estado mental, y el esclavista es tan esclavo como los que están en cadenas^[53]. La voluble palabrería hegeliana de esta índole, en que abundan las obras de Bakunin, no tiene ni siquiera el supuesto mérito del hegelianismo, pues contribuye a reproducir muchas de las peores confusiones del pensamiento del siglo XVIII, incluso aquella por la cual el concepto de libertad personal comparativamente claro, aunque negativo, como condición en que el hombre no se ve obligado por los demás a hacer lo que no desea, se confunde con la noción utópica y quizás ininteligible de quedar libre de las leyes en un sentido diferente de «ley», libre de las necesidades de la naturaleza o aun de la coexistencia social; y de esto se infiere que, como es absurdo pedir una liberación de la naturaleza puesto que yo soy lo que soy como parte de ella, por tanto, como mis relaciones con otros seres humanos son parte de la «naturaleza», igualmente absurdo es pedir una libertad de ellos: lo que el hombre debe buscar es una «libertad» que consista en una «armoniosa» solidaridad con ellos.

Bakunin se rebeló contra Hegel y declaró odiar al cristianismo, pero su lenguaje es una convencional amalgama de ambos. La suposición de que todas las virtudes son compatibles, más aún, mutuamente vinculadas entre sí, que la libertad de un hombre nunca puede chocar con la de otro si ambos son racionales (pues ambos no pueden desear objetivos conflictivos), que la libertad ilimitada no solo es compatible con la igualdad ilimitada sino inconcebible sin ella, la renuencia a intentar un análisis serio de las ideas de libertad o de igualdad, la creencia en que solo la perversión y la estupidez humanas, totalmente evitables, son causantes de que la bondad y la sabiduría naturales en el hombre no hayan hecho un paraíso sobre la tierra casi instantáneamente o por lo menos en cuanto el Estado tiránico, con su vicioso y estúpido sistema jurídico quede destruido por completo. Todas estas ingenuas falacias comprensibles en el siglo XVIII pero interminablemente criticadas, en el propio refinado siglo de Bakunin, forman la sustancia de sus

sermone *urbi et orbi*, y en particular de sus encendidas alocuciones a los fascinados relojeros de La Chaux-de-Fonds y el Valle de Saint-Imier.

El pensamiento de Bakunin casi siempre es sencillo, hueco y claro; su idioma es apasionado, directo e impreciso y pasa de un clímax a otro clímax de evidencia retórica a veces expositiva, más a menudo exhortatoria o polémica, generalmente irónica, a veces chispeante, siempre alegre, siempre entretenida, rara vez relacionada con los hechos de la experiencia, nunca original ni seria ni específica. La palabra libertad aparece sin cesar. A veces, Bakunin habla de ella en exaltados términos semireligiosos y declara que el instinto del motín —el desafío— es uno de los tres «momentos» básicos en el desarrollo de la humanidad; denuncia a Dios y rinde homenaje a Satanás, el primer rebelde, el verdadero amigo de la libertad. En esta vena «aqueróntica», en palabras que se parecen al comienzo de un himno revolucionario, declara que el único verdadero elemento revolucionario de Rusia (o de cualquier otra parte) es el esforzado (*likhoi*) mundo de los hampones y fascinerosos que, no teniendo nada que perder, destruirán al antiguo mundo, después de lo cual el nuevo surgirá espontáneamente, como el ave fénix de sus cenizas^[54]. Pone sus esperanzas en los hijos de la aristocracia arruinada, en todos los que ahogan sus penas y su indignación en violentos arranques contra su medio sofocante. Como Weitling llama a la escoria del bajomundo, y en particular a los campesinos descontentos, a los Pugachovs y Razins, para levantarse como Sansones modernos y echar abajo el templo de la iniquidad. En otras ocasiones, más inocentemente, pide tan solo una revuelta contra todos los padres y todos los maestros de escuela: los niños deben ser libres de escoger sus propias carreras, no queremos «ni semidioses ni esclavos», sino una sociedad igual, sobre todo no diferenciada por una educación universitaria que crea una superioridad intelectual y conduce así, a desigualdades aún más penosas que la aristocracia y la plutocracia. A veces habla de la necesidad de una «dictadura férrea» durante el período de transición entre las sociedades viciosas de hoy, con su ejército y su policía «knuto-alemanes» y la sociedad sin clases de mañana, que no conocerá ningún freno. En otras ocasiones, dice que todas las dictaduras tienden inevitablemente a perpetuarse y que la dictadura del proletariado no es más que otro detestable despotismo de una clase sobre otra. Grita que

todas las leyes «impuestas» hechas por el hombre deben ser pisoteadas al momento; pero reconoce que las leyes «sociales», que son «naturales» y no «artificiales», deben obedecerse —como si estas últimas fuesen fijas e inmutables, más allá de todo gobierno humano. Son pocas las confusiones optimistas del racionalismo del siglo XVIII que no aparecen en alguna parte de sus obras. Después de proclamar el derecho —el deber— de amotinarse y las necesidades urgentes de derrocar el Estado por la violencia, alegremente proclama su fe en un absoluto determinismo histórico y sociológico, y cita con aprobación las palabras del estadístico belga Quetelet: «La sociedad... prepara el crimen, los criminales no son más que los instrumentos necesarios para ejecutarlo»^[55]. La fe en el libre albedrío es irracional, porque, como Engels, cree que «la libertad... es el inevitable resultado final de la necesidad natural y social»^[56]. Nuestro medio humano, así como natural, nos moldea por completo: sin embargo nosotros debemos luchar porque el hombre se independice, no de «las leyes de la naturaleza y la sociedad» sino de todas las leyes, «políticas, penales o civiles», impuestas a él por otros hombres «contra sus convicciones personales»^[57]. Esta es la última y más sutil definición que Bakunin nos da de la libertad, y el significado de esta frase nos toca buscarlo a nosotros. Lo único que surge claramente es que Bakunin se opone a la imposición de cualquier freno al hombre, en cualquier momento y en cualesquiera condiciones. Cree además, como Holbach o Godwin, que en cuanto se supriman los frenos artificiales impuestos a la humanidad por la tradición ciega o la estupidez o el «vicio interesado», todo se enderezará automáticamente, y de inmediato la justicia, la virtud, la felicidad, el placer y la libertad comenzarán su imperio unido sobre la Tierra. No hay que buscar nada más sólido en los pronunciamientos de Bakunin^[58]. Se valía de las palabras, básicamente, no con fines descriptivos, sino inflamatorios y era un gran maestro en su medio; ni aun hoy han perdido sus palabras su fuerza conmovedora.

A Bakunin, como a Herzen, le desagradó la nueva clase gobernante, los «Fígaros en el poder», los banqueros Fígaros» y «ministros Fígaros», que no podían quitarse la librea porque ya se había vuelto parte de su piel. Le gustaban los hombres libres y las personalidades íntegras. Detestaba la esclavitud espiritual más que nada en el mundo. Y como Herzen, consideraba

a los alemanes como irredimiblemente serviles, y dijo con insultante insistencia.

Cuando un inglés o un norteamericano dice: «Soy inglés», «soy norteamericano», están diciendo «soy un hombre libre»; cuando un alemán dice «soy alemán», está diciendo «soy un esclavo, pero mi emperador es más fuerte que todos los demás emperadores, y el soldado alemán que está estrangulándome también os estrangulará a vosotros». Cada pueblo tiene sus gustos propios: los alemanes están obsesionados por el gran garrote del Estado^[59].

Bakunin sabía reconocer la opresión cuando la veía, genuinamente se rebelaba contra toda forma de autoridad y orden establecidos, y reconocía a un autoritario cuando tropezaba con él, ya fuese el zar Nicolás y Bismarck, o Lassalle y Marx (este último triplemente autoritario, a su juicio, como alemán, hegeliano y judío)^[60]. Pero Bakunin no es un pensador serio, no es moralista ni psicólogo. Lo que hay y debe buscarse en él no es teoría social ni doctrina política, sino una visión del mundo y un temperamento. De sus obras de cualquier período no pueden sacarse ideas coherentes; tan solo fuego e imaginación, violencia y poesía, así como un deseo incontrollable de sensaciones fuertes, de la vida a una alta tensión, de la desintegración de todo lo que es pacífico, cerrado, limpio, ordenado, en pequeña escala, filisteo, establecido, moderado, parte de la monótona prosa de la vida cotidiana. Su actitud y sus enseñanzas fueron profundamente frívolas y, en general, él lo supo bien, y rio de buena gana siempre que se le dijo^[61]. Deseaba prender fuego a todo lo que fuera posible, y tan rápidamente como le fuera posible. La idea de toda clase de caos, violencia, levantamientos, le resultaba infinitamente exaltante. Cuando en su célebre *Confesión* (escrita al zar en la cárcel) dijo que lo que más odiaba era una vida tranquila, que lo que más ardientemente anhelaba siempre era algo —lo que fuera— fantástico, inaudito, lleno de aventuras, de acción, de combate, que se sofocara en las condiciones de la paz, resumió el contenido así como la cualidad de sus escritos.

VI

Pese a sus aparentes similitudes —su odio común al régimen ruso, su fe en el campesino, su federalismo teórico y su feudalismo proudhoniano, su odio a la sociedad burguesa y su desprecio a las virtudes de la clase media, su antiliberalismo y su ateísmo militante, su devoción personal y la similitud de su origen social, sus gustos y su educación— las diferencias entre los dos amigos son muchas y profundas. Herzen es un pensador original, independiente, honrado e inesperadamente profundo (aunque esto pocas veces le ha sido reconocido, aun por sus más grandes admiradores). En una época en que flotaban por el aire panaceas generales, sistemas vastos y soluciones sencillas, predicadas por los discípulos de Hegel, de Feuerbach, de Fourier, de los místicos sociales cristianos y neocristianos, cuando utilitarios y neomedievalistas, pesimistas románticos y nihilistas, voceadores de éticas «científicas» y políticas «evolutivas» y toda clase de comunistas y anarquistas ofrecían remedios a corto plazo y Utopías a largo plazo — sociales, económicas, teosóficas, metafísicas—, Herzen conservó su incorruptible sentido de la realidad. Comprendió que los términos generales y abstractos como «libertad» o «igualdad», a menos que fueran traducidos a términos específicos, aplicables a situaciones reales, en el mejor de los casos tan solo podían conmover la imaginación poética e inspirar a los hombres sentimientos generosos; en el peor de los casos, justificar estupideces y crímenes. Herzen vio —y este fue, en su día un descubrimiento genial— que había algo absurdo en el hecho mismo de plantear preguntas tan generales como «¿Cuál es el sentido de la vida?» o «¿Qué puede explicar el hecho de que las cosas en general sucedan como suceden?» o «¿Cuál es el objetivo o la pauta o la dirección de la historia?». Se percató de que tales preguntas solo tenían sentido si se hacían específicas, y que las respuestas dependían de los fines específicos de seres humanos específicos en situaciones específicas. Preguntar siempre por los propósitos «últimos» significaba no saber qué es un propósito; preguntar por el objetivo final del cantante al cantar era estar interesado en algo distinto del canto o de la música. Y es que un hombre actúa como lo hace por sus propios objetivos personales (aunque crea que

están relacionados con los de otros, o que son idénticos a ellos, y por mucha razón que en eso tenga), objetivos sagrados para él, y por los cuales está dispuesto a morir. Por esta razón, Herzen seria y apasionadamente creyó en la independencia y la libertad del individuo, y comprendió aquello en que creía y reaccionó tan dolorosamente contra la adulteración u ofuscación de los problemas ocasionada por la charla metafísica o teológica y la retórica democrática.

A su juicio, los propósitos particulares de personas particulares son lo único que, en último término, es valioso, y pisotear esto es siempre un crimen, porque no hay ni puede haber principio ni valor más alto que los fines de los individuos, y por tanto no hay principio en nombre del cual deba permitirse cometer violencia o degradar o matar a los individuos, únicos autores de todos los principios y todos los valores. A menos que se garantice un espacio mínimo a todos los hombres en el cual puedan actuar como lo deseen, los únicos principios y valores que queden serán los que garantizan esos sistemas teológicos y metafísicos o científicos que afirman conocer la verdad final acerca del lugar del hombre en el universo, y sus funciones y objetivos en él. Y Herzen siempre consideró como fraudulentas todas y cada una de esas pretensiones. Es esta especie particular de individualismo nometafísico, empírico, «eudemonista», el que hace de Herzen el enemigo jurado de todos los sistemas y de todas las pretensiones de suprimir las libertades, ya sea en nombre de consideraciones utilitarias o de principios autoritarios, de fines rebelados místicamente o de reverencia ante un poder irresistible o la lógica de los hechos, o cualquier otra razón similar.

Qué puede ofrecernos Bakunin que sea remotamente comparable? Bakunin, con su impulso, con su lógica y su elocuencia, su deseo y capacidad de socavar, incendiar y hacer pedazos, ora encantadoramente infantil, ora patológico e inhumano; con su extraña combinación de agudeza analítica y exhibicionismo incontrolable; llevando consigo, con soberbia desenvoltura, la herencia abigarrada del siglo XVIII, sin molestarse en considerar si algunas de sus ideas contradecían a otras —la «dialéctica» se encargaría de eso—, o cuántas entre ellas se habían vuelto caducas, o eran absurdas desde el principio, Bakunin, el amigo oficial de la libertad absoluta, no nos ha legado una sola idea que valga la pena de considerar por sí misma. No hay un

pensamiento fresco, ni siquiera una visión auténtica, tan solo diatribas, divertidas, mucho ánimo, semblanzas maliciosas y uno o dos epigramas memorables. Bakunin sigue siendo Una figura histórica —el oso ruso, como le gustaba describirse a sí mismo— moralmente indiferente, intelectualmente irresponsable, un hombre que, en su amor a la humanidad en abstracto estaba dispuesto, como Robespierre, a nadar entre mares de sangre; así, constituye un vínculo en la tradición de terrorismo cínico y desprecio a los seres humanos en particular; hasta hoy, la práctica de esto constituye la principal aportación de nuestro siglo al pensamiento político. Y este aspecto de Bakunin, el Stavrogin oculto dentro de Rúdin, la veta fascista, los métodos de Atila, el «petrograndismo», siniestras cualidades tan remotas del encantador «oso ruso» —*die grosse Lise*^[62]— fue descubierto no solo por Dostoievski que lo exageró y lo caricaturizó, sino por el propio Herzen que redactó una formidable acusación contra él en las *Cartas a un viejo camarada*, quizás la serie de ensayos más instructivos, proféticos, serenos y conmovedores sobre las perspectivas de la libertad humana escritos en el siglo XIX.

UNA DÉCADA NOTABLE

I. EL NACIMIENTO

Mi título —«Una década notable»— y mi tema han sido tomados, ambos, de un largo ensayo en que el crítico e historiador ruso del siglo XIX Pavel Annenkov describió a sus amigos, más de treinta años después del período de que trata. Annenkov era hombre agradable, inteligente y sumamente culto, un amigo muy comprensivo y fiel. Quizás no fuese un crítico muy profundo, ni muy vasta la gama de su saber; era un diletante culto, un viajero por Europa a quien le gustaba conocer a hombres eminentes, un ávido y observador turista intelectual.

Es obvio que además de sus otras cualidades poseía un considerable encanto personal; tanto así, en realidad, que hasta logró cautivar a Karl Marx, quien le escribió al menos una carta considerada importante por los marxistas sobre el tema de Proudhon. Annenkov nos ha dejado una descripción de la apariencia física y los feroces modales intelectuales del joven Marx; es un esbozo admirablemente objetivo e irónico, quizás el mejor retrato de Marx que ha llegado hasta nosotros.

Cierto es que, después de volver a Rusia, Annenkov perdió todo interés en Marx, quien quedó tan profundamente herido y contrariado por esta deserción de un hombre en quien creía haber dejado una impresión imborrable, que en años siguientes se expresó con extrema amargura acerca de los *flâneurs* intelectuales rusos que habían revoloteado a su alrededor en París durante los cuarenta, pero después resultaba que no habían tenido intenciones serias. Mas aunque no muy leal a la figura de Marx, Annenkov sí conservó hasta el fin de sus días la amistad de sus compatriotas Belinsky,

Turgueniev y Herzen. Y al hablar de ellos es cuando Annenkov resulta más interesante.

«Una década notable» es su descripción de la vida de algunos de los miembros de la *intelligentsia rusa*, —sus fundadores originales— entre 1838 y 1848, cuando todos ellos eran jóvenes, algunos aún universitarios, otros recién egresados. El tema no solo tiene interés literario o psicológico, porque estos primeros intelectuales rusos crearon algo destinado, a la postre, a tener consecuencias sociales y políticas mundiales. Creo que puede decirse con justicia que el efecto principal del movimiento fue la propia Revolución rusa. Estos primeros intelectuales rusos *révoltés* fijaron el tono moral de la clase de palabra y acción que había de imponerse durante el resto del siglo XIX y principios del XX, hasta su clímax final en 1917.

Cierto que la Revolución rusa (y ningún acontecimiento había sido más discutido ni se había especulado tanto sobre él durante el siglo que lo precedió, ni siquiera la gran Revolución francesa) no siguió los lineamientos que había previsto la mayoría de estos escritores y conversadores. Sin embargo, pese a la tendencia a minimizar la importancia de tal actividad, por pensadores como por ejemplo Tolstoi o Karl Marx, las ideas generales sí suelen tener gran influencia. Los nazis parecieron comprender este hecho cuando tuvieron buen cuidado de eliminar inmediatamente a los dirigentes intelectuales de los países conquistados, sabedores de que probablemente se encontrarían entre las figuras más peligrosas para ellos; hasta este punto, analizaron correctamente la historia. Pero, se piense lo que se piense acerca del papel desempeñado por el pensamiento al afectar las vidas humanas, sería erróneo negar que la influencia de las ideas —en particular de las ideas filosóficas— al comienzo del siglo XIX, sí causó una diferencia considerable sobre lo que más tarde ocurrió. Sin la clase de visión de la que, por ejemplo la filosofía hegeliana, por entonces prevaleciente, fue al mismo tiempo causa y síntoma, mucho de lo que después ocurrió acaso no habría ocurrido, o habría ocurrido de otra manera. Por consiguiente, la principal importancia de estos escritores y pensadores en el terreno histórico se halla en el hecho de que pusieron en movimiento ideas destinadas a surtir efectos cataclísmicos no solo en Rusia, sino mucho más allá de sus fronteras.

Y estos hombres tienen derechos más explícitos a la fama. Resulta difícil imaginar que la literatura rusa de mediados del siglo, y en particular las grandes novelas rusas hubiesen podido brotar sin la atmósfera específica que estos hombres crearon y fomentaron. Las obras de Turgueniev, Tolstoi, Goncharov, Dostoievski, y también los novelistas menores, están imbuidas por un sentimiento de su propio tiempo, de este o aquel medio social e histórico en particular, y de su contenido ideológico, en grado aun mayor que las novelas «sociales» de Occidente. Me propongo volver más adelante a este tema.

Por último, inventaron la crítica social. Esta puede parecer una afirmación muy audaz y hasta absurda, pero por crítica social no quiero decir el recurso a normas de juicio que abarcan una visión de la literatura o del arte como si tuvieran o estuviesen obligados a tener un propósito fundamentalmente didáctico; tampoco quiero decir la clase de crítica desarrollada por los ensayistas románticos, especialmente en Alemania, en que héroes y villanos son considerados como tipos quintaescenciados de humanidad, y examinados como tales; y tampoco el proceso crítico (en que los franceses en particular mostraron una capacidad consumada) que trata de reconstruir el proceso de la creación artística fundamentalmente analizando el medio social, espiritual y psicológico, y los orígenes y la posición económica del artista, en lugar de sus métodos puramente artísticos o su calidad específica; desde luego, hasta cierto punto los intelectuales rusos también hicieron todo esto.

Desde luego, en este sentido la crítica social se había practicado antes de ellos, y de manera mucho más profesional, escrupulosa y profunda por los críticos de Occidente. La clase de crítica social a la que me refiero es el método virtualmente inventado por el gran ensayista ruso Belinsky: la clase de crítica en que la línea entre la vida y el arte no se traza muy claramente; y esto de propósito. En que elogio y censura, amor y odio, admiración y desprecio, se expresan libremente tanto a las formas artísticas cuanto a los personajes humanos trazados, tanto a las cualidades personales de los autores cuanto al contenido de sus novelas; y las normas que determinan tales actitudes, consciente o implícitamente, son idénticas a aquellas en función de las cuales los seres humanos son juzgados o descritos en la vida cotidiana.

Este es un tipo de crítica que, desde luego, ha sido muy censurado. Se le ha acusado de confundir el arte con la vida y, por tanto, de apartarse de la pureza del arte. Ya sea que estos críticos rusos hayan perpetrado esta confusión o no, introdujeron una nueva actitud hacia la novela, actitud derivada de su particular visión de la vida. Esta visión después llegó a ser definida como peculiar de los miembros de la *intelligentsia*, y los jóvenes radicales de 1838-1848, Belinsky, Turgueniev, Bakunin, Herzen, a quienes Annenkov tan devotamente describe en su libro, son sus fundadores originales. «Intelligentsia» es una palabra rusa inventada en el siglo XIX, que desde entonces ha adquirido significado mundial. El fenómeno mismo, con sus consecuencias revolucionarias, históricas y literarias, es supongo yo, la mayor contribución rusa, aislada, al cambio social en el mundo.

No hay que confundir el concepto de *intelligentsia* con la idea de intelectuales. Sus miembros se consideraban unidos por algo más que un simple interés en las ideas. Se concebían como una orden dedicada casi como un sacerdocio seglar, consagrado a difundir una actitud específica ante la vida, algo parecido a un Evangelio. En el aspecto histórico, su surgimiento requiere cierta explicación.

II

La mayoría de los historiadores rusos convienen en que el gran cisma entre los educados y la «gente oscura» en la historia de Rusia brotó de la herida infligida a la sociedad rusa por Pedro el Grande. Llevado por su celo reformista, Pedro envió a unos jóvenes seleccionados al mundo occidental, y cuando hubieron dominado los idiomas del Occidente y las diversas nuevas artes y técnicas que surgieron de la revolución científica del siglo XVII, les hizo volver, para que fueran los jefes de aquel nuevo orden social que, con implacable y violenta prisa, impuso a su patria feudal. De este modo, creó

una pequeña clase de hombres nuevos, mitad rusos, mitad extranjeros, educados fuera de la patria, aunque hubiesen nacido en Rusia; estos, llegado el momento, pasaron a formar una pequeña oligarquía empresarial y burocrática, colocada por encima del pueblo, y que ya no compartía aquella cultura todavía medieval; habían sido separados de ella irrevocablemente. El gobierno de esta enorme y rebelde nación se volvió cada vez más difícil, conforme las condiciones sociales y económicas de Rusia iban apartándose cada vez más del progresista Occidente. Al ensancharse la brecha, la élite gobernante tuvo que ejercer una represión cada vez mayor: el reducido grupo de los gobernantes se apartó más y más del pueblo al que debía gobernar.

El ritmo del gobierno en Rusia en el siglo XVIII y principios del XIX es de represión y liberalización alternadas. Así, cuando Catalina la Grande sintió que el yugo estaba volviéndose demasiado pesado, la apariencia de las cosas demasiado bárbara, relajó la brutal rigidez del despotismo, y fue debidamente aclamada por Voltaire y por Grimm. Cuando esto pareció producir demasiados disturbios en el interior, demasiadas protestas, y cuando demasiadas personas educadas empezaron a comparar desfavorablemente las condiciones de Rusia con las condiciones del Occidente, Catalina sintió los comienzos de algo subversivo. Finalmente, la Revolución francesa la aterrorizó, y volvió a apretar las tuercas. Una vez más, el régimen se volvió severo y represivo.

Esta situación casi no se alteró durante el reinado de Alejandro I. La gran mayoría de los habitantes de Rusia aún vivían en tinieblas feudales, con una clase sacerdotal débil, y en general ignorante, que ejercía poca autoridad moral, mientras que un gran ejército de burócratas, bastante leales y a veces no ineficientes, oprimían a un campesinado cada vez más recalcitrante. Entre opresores y oprimidos existía una pequeña clase culta, casi toda de lengua francesa, consciente de la enorme brecha entre el modo en que podía vivirse la vida, o se vivía en el Occidente, y el modo en que la vivían las masas rusas. Eran, en su mayoría, hombres con aguda conciencia de la distancia entre justicia e injusticia, entre civilización y barbarie, pero conscientes, asimismo, de que era demasiado difícil alterar las condiciones, de que ellos mismos tenían demasiados intereses creados en el régimen, de que una reforma podía causar el desplome de toda la estructura. Entre ellos, muchos

se vieron reducidos a un cinismo casi volteriano: al mismo tiempo aplaudían los principios liberales y azotaban a sus siervos; o bien, a una desesperación noble, elocuente e inútil.

Esta situación se alteró con la invasión napoleónica, que colocó a Rusia en el centro de Europa. Casi de la noche a la mañana, Rusia se encontró como una gran potencia en el corazón de Europa, consciente de su fuerza abrumadora, dominando toda la escena y aceptada por los europeos, con algo de terror y enorme renuencia, no solo como igual, sino aun como superior a ella en simple fuerza bruta.

El triunfo sobre Napoleón y la marcha a París fueron acontecimientos de la historia de las ideas en Rusia, de importancia tan vital como las reformas de Pedro. Dieron a Rusia conciencia de su unidad nacional, y generaron en ella el sentimiento de ser una gran nación europea, reconocida como tal, ya no como una despreciada colección de bárbaros que pululaban detrás de una muralla china, hundidos en las tinieblas medievales, que torpemente y de mala gana imitaban modelos extranjeros. Más aún, como la prolongada guerra napoleónica había despertado un grande y perdurable fervor patriótico y, como resultado de una participación común en el ideal común y un aumento de la sensación de igualdad entre los órdenes, un buen número de jóvenes relativamente idealistas pronto empezaron a sentir nuevos vínculos entre ellos y su país, que su educación por sí misma no habría podido inspirarles. El desarrollo del nacionalismo patriótico llevó consigo, como concomitante inevitable, el crecimiento del sentido de responsabilidad por el caos, la incuria, la ineficiencia, la brutalidad y el asombroso desorden de Rusia. Esta inconformidad moral generalizada afectó aun a los menos sentimentales y perspicaces, a los de corazón más duro entre los miembros semicivilizados de la clase en el poder.

III

Hubo también otros factores que contribuyeron a este colectivo sentido de culpa. Uno de ellos fue, ciertamente, la coincidencia (pues fue coincidencia) del brote del movimiento romántico con la entrada de Rusia en Europa. Una de las doctrinas románticas cardinales (relacionada con la doctrina similar de que la historia procede de acuerdo con leyes o pautas descubribles, y que las naciones son organismos unitarios, no simples colecciones, y que «evolucionan» de una manera «orgánica», no mecánica ni aleatoria) dice que todo en el mundo es lo que es, donde y cuando es, porque participa de un solo propósito universal. El romanticismo fomentó la idea de que no solo los individuos sino los grupos y no solo los grupos sino las instituciones, estados, iglesias, organismos profesionales, asociaciones, que ostensiblemente han sido creados con propósitos definidos a menudo puramente utilitarios, llegan a ser poseídos por un «espíritu» del que ellos mismos pueden estar inconscientes; la conciencia de esto, en realidad es el proceso mismo de la ilustración.

La doctrina de que todo ser humano, país, raza, institución, tiene su propio propósito interno, único e individual, que es, en sí mismo, un elemento «orgánico» en el propósito más general de todo lo que existe, y que al cobrar conciencia de tal propósito, por este simple hecho está participando en la marcha hacia la luz y la libertad... esta versión secular de una antigua fe religiosa impresionó poderosamente los espíritus de los jóvenes rusos, que la absorbieron más prestamente aún como resultado de dos causas, una material, la otra espiritual.

La causa material fue la renuencia del gobierno a permitir a sus súbditos ir a Francia que, sobre todo después de 1830, fue considerada como un país crónicamente revolucionario, sujeto a perpetuos disturbios y derramamiento de sangre, violencia y caos. En contraste, Alemania yacía apaciblemente bajo la bota de un despotismo muy respetable. Por consiguiente, se alentó a los jóvenes rusos a ir a las universidades alemanas, donde obtendrían una buena preparación en los principios cívicos que, según esta idea, harían de ellos servidores aún más fieles de la autocracia rusa.

El resultado fue exactamente opuesto. El sentimiento criptofrancófilo en la propia Alemania era por entonces tan violento, y los alemanes ilustrados creían en las ideas —en este caso las de la Ilustración francesa— mucho más

intensa y fanáticamente que los propios franceses, hasta tal punto que los jóvenes rusos que habían ido a Alemania se contagiaron allí de ideas peligrosas mucho más violentamente de lo que habría podido ocurrir en los indolentes primeros años de Luis Felipe. Habría sido difícil que el gobierno de Nicolás I previese el abismo en que estaba destinado a caer.

Si esta fue la causa primera del fermento romántico, la segunda fue su consecuencia directa. Los jóvenes rusos que habían ido a Alemania o habían leído libros alemanes fueron poseídos por la simple idea de que si, como continuamente sostenían los católicos ultramontanos de Francia y los nacionalistas de Alemania, la Revolución Francesa y la decadencia que la siguió, eran azotes que habían caído sobre el pueblo, por abandonar su antigua fe y sus antiguos ideales, sin duda los rusos estaban libres de estos vicios porque, por mucho que pudiese decirse de ellos, ninguna revolución había caído sobre sus cabezas. Los historiadores románticos alemanes se mostraron particularmente activos predicando la idea de que si el Occidente estaba declinando por causa de su escepticismo, su racionalismo, su materialismo y su abandono de sus propias tradiciones espirituales, entonces los alemanes, que no habían tenido tan triste destino, debían ser considerados como una nación fresca y joven, con hábitos no contaminados por la corrupción de Roma en decadencia; en realidad, como bárbaros, pero llenos de energía violenta, que estaban a punto de tomar posesión de la herencia que caería de las manos desfallecientes de los franceses.

Los rusos simplemente llevaron este razonamiento un paso más adelante. Con razón, juzgaron que si juventud, barbarie y falta de educación eran condiciones de un glorioso futuro, ellos tenían más derechos y esperanzas que los alemanes. Por consiguiente, la vasta producción de la retórica romántica alemana acerca de las fuerzas íntegras de los alemanes y del no gastado idioma alemán, con su pureza prístina y la joven robusta nación, dirigida como iba contra las naciones occidentales «impuras», latinizadas y decadentes, fue recibida en Rusia con considerable entusiasmo. Más aún, estimuló una oleada de idealismo social que empezó a poseer a todas las clases, desde principios de los veinte hasta bien entrados los cuarenta. La tarea indicada para un hombre consistía en dedicarse al ideal para el que había sido destinada su «esencia». Esto no podía consistir en el racionalismo

científico (como habían enseñado los materialistas franceses del siglo XVIII), pues era un engaño pensar que la vida estaba gobernada por leyes mecánicas; aún peor engaño era suponer que fuese posible aplicar una disciplina científica, derivada del estudio de la materia inanimada, al gobierno racional de los seres humanos y a la organización de sus vidas en escala universal. El deber del hombre era algo muy distinto: comprender la textura, el motor, el principio de la vida de todo lo que existe, penetrar en el alma del mundo (idea teológica y mística, envuelta por los partidarios de Schelling y de Hegel en una terminología racionalista), captar el plan oculto, «interno» del universo, comprender su propio lugar en él, y actuar en consecuencia.

La tarea del filósofo consistía en discernir la marcha de la historia, o de lo que un tanto misteriosamente era llamado la Idea, y descubrir a dónde iba llevando a la humanidad. La historia era un río enorme, cuya dirección, sin embargo, solo podía ser observada por personas con cierta capacidad para un tipo especial de contemplación interna y profunda. No era la observación prolongada del mundo exterior la que pudiese enseñar a dónde conducía este *Drang* interno, esta corriente subterránea. Descubrirla era formar parte de ella; el desarrollo del *self* del individuo como ser racional y el de la sociedad, dependían de la evaluación atinada de la dirección espiritual del gran «organismo» del que uno formaba parte.

A la pregunta de cómo podía identificarse este organismo —y qué era—, daban distintas respuestas los diversos metafísicos que fundaron las principales escuelas románticas de filosofía. Herder declaró que esta unidad era una cultura espiritual o modo de vida. Los *penseurs* católicos la identificaron con la vida de la Iglesia Cristiana. Fichte, un tanto oscuramente, y después de él Hegel inequívocamente, declararon que era el Estado nacional.

Todo el concepto del método orgánico militaba en favor de la suposición de que el instrumento favorito del siglo XVIII —el análisis químico en sus elementos constituyentes, en últimos irreductibles átomos, fuesen de materia inanimada o de instituciones sociales— era un modo erróneo de aprehender las cosas. El nuevo gran término fue «crecimiento»; es decir, nuevo en su aplicación, mucho más allá de los límites de la biología científica; y para aprehender lo que era el crecimiento había que tener un sentido interno

especial, capaz de aprehender el reino invisible, una captación intuitiva del principio impalpable en virtud del cual una cosa crece como en realidad lo hace; el crecimiento no simplemente por incrementos sucesivos de partes «muertas», sino mediante una especie de oculto proceso vital, que necesita un poder de visión casi místico, un sentido especial del fluir de la vida, de las fuerzas de la historia, de los principios que actúan en la naturaleza, en el arte, en las relaciones personales, del espíritu creador desconocido de la ciencia empírica, para captar su esencia.

IV

Este es el núcleo del romanticismo político, desde Burke hasta nuestros propios días, y la fuente de muchos apasionados argumentos dirigidos contra la reforma liberal y contra todo intento de remediar los males de la sociedad por medios racionales, sobre la base de que estos se hallaban fundamentados en una visión «mecánica», en una comprensión errónea de lo que era la historia y de cómo se desarrollaba. Los programas de los enciclopedistas franceses o de los seguidores de Lessing en Alemania fueron condenados como intentos ridículos y forzados de tratar a la sociedad cual si fuera una amalgama de fragmentos de materia inanimada o una simple máquina, en lugar de ser un todo vivo y palpitante.

Los rusos fueron sumamente susceptibles a esta propaganda, que los lanzó, al mismo tiempo, en una dirección reaccionaria y en una dirección progresista. Habríase creído que la vida o la historia era un río; que era inútil y peligroso tratar de resistir o de desviarlo, y en el cual solo podía sumergirse la propia identidad; según Hegel, mediante la actividad discursiva, lógica y racional del espíritu; según Schelling, de manera intuitiva e imaginativa, por una especie de inspiración cuya profundidad es la medida del genio humano, del que brotan los mitos y la religión, el arte y la ciencia. Esto condujo en la dirección conservadora de evitar todo lo que fuera analítico, racional,

empírico, todo lo fundado en la experiencia y en las ciencias naturales. Por otra parte, alguien podía declarar que sentía en la Tierra los dolores de un nuevo mundo que luchaba por nacer. Alguien sentía, —alguien sabía— que la costra de las nuevas instituciones estaba a punto de quebrarse por los violentos embates internos del espíritu. Si alguien realmente creía esto, entonces, si era razonable debía estar dispuesto a correr el riesgo de identificarse con la causa revolucionaria, pues de otro modo esta lo destruiría. Todo en el cosmos era progresista, todo se movía. Y si el futuro se hallaba en la fragmentación y la explosión de nuestro universo actual en una nueva forma de existencia, locura sería no colaborar con este proceso violento e inevitable.

El romanticismo alemán, en particular la escuela hegeliana, se dividió con respecto a esto; hubo en Alemania movimientos en ambas direcciones, y en consecuencia también en Rusia, que era virtualmente una dependencia intelectual del pensamiento académico alemán; pero mientras que, en el Occidente, ya llevaban muchos años prevaleciendo ideas, teorías y opiniones de este tipo, filosóficas, sociales, teológicas, políticas, por lo menos desde el Renacimiento, que habían chocado y formado una gran variedad de pautas, formando un proceso general de rica actividad intelectual en que ninguna idea u opinión mantenía la supremacía indisputada durante mucho tiempo, en Rusia no era así.

Una de las grandes diferencias entre los campos dominados por las Iglesias oriental y occidental fue que la primera no había tenido Renacimiento ni Reforma. Los pueblos de los Balcanes podían culpar de su atraso a la conquista turca. Pero las cosas no estaban mucho mejor en Rusia, que no contaba con una clase educada y culta en continuo crecimiento, y que conectara mediante una serie de pasos sociales e intelectuales a los más ilustrados con los menos. La brecha entre los campesinos analfabetos y los que sabían leer y escribir era mayor en Rusia que en ningún otro Estado europeo, hasta el punto en que Rusia pudiera llamarse europea.

Así, el número y la variedad de las ideas sociales y políticas que podían oírse en los salones de San Petersburgo y de Moscú no eran tan grandes como los que podían encontrarse en el fermento intelectual de París o de Berlín. Desde luego, París era la gran Meca cultural de aquel período. Pero muy poco

menos se agitaba Berlín con las controversias intelectuales, teológicas y artísticas, a pesar de la represiva censura prusiana.

Por todo ello, hemos de imaginar en Rusia una situación dominada por tres factores principales: un gobierno muerto, opresivo, carente de imaginación, dedicado principalmente a mantener en la ignorancia a sus súbditos, a impedir el cambio porque este podía conducir a otro cambio mayor, aun cuando sus miembros más inteligentes oscuramente comprendían que la reforma —y de un tipo muy radical— por ejemplo, en lo concerniente al sistema de siervos o al sistema de justicia y educación era, al mismo tiempo, deseable e inevitable.

El segundo factor era la condición de la gran masa de la población rusa: un campesinado miserable, mal tratado, inconforme y que gemía inarticuladamente, pero sin duda demasiado débil y desorganizado para poder actuar en defensa propia. Finalmente, entre los dos, una pequeña clase educada, profundamente influida por las ideas occidentales —lo que a veces causaba resentimientos—, con tentaciones causadas por la visita a Europa y por el gran nuevo movimiento intelectual que estaba llevándose a cabo en sus centros de cultura.

Acaso deba yo recordar al lector que tanto en Rusia como en Alemania, flotaba en el aire la convicción romántica de que cada hombre tenía una misión exclusiva que cumplir, en cuanto supiese cuál era. Y esto creó un entusiasmo general por las ideas sociales y metafísicas, quizás como sustituto ético de una religión moribunda, que no era distinto del fervor con que, durante más de un siglo, habían sido aclamados en Francia y Alemania sistemas filosóficos y utopías políticas, por hombres que buscaban una nueva teodicea no manchada por la asociación con algún desacreditado establecimiento político o religioso. Pero en Rusia había además, entre las clases educadas, un vacío moral e intelectual debido a la ausencia de una tradición renacentista de educación secular, y sostenido por la rígida censura ejercida por el gobierno, por el difundido analfabetismo, por la desconfianza y hostilidad con que se consideraba a todas las ideas como tales, por los actos de una burocracia nerviosa y a menudo estúpida. En esta situación, ideas que en Occidente competían con un gran número de distintas doctrinas y actitudes, de tal modo que para predominar habían de salir victoriosas de una

feroz lucha por la pervivencia, en Rusia llegaron a alojarse en el cerebro de individuos talentosos y, de hecho, a obsesionarlos, a menudo simplemente por falta de otras ideas que satisficieran sus necesidades intelectuales. Más aún, en las ciudades capitales del imperio ruso existía una violenta sed de saber; de hecho, de sustento mental de cualquier tipo, junto con una incomparable sinceridad (y a veces una desarmante ingenuidad) de sentimiento, frescura intelectual, apasionada decisión de participar en los asuntos mundiales, una conciencia perturbada por los problemas sociales y políticos de un vasto país, y muy poco que respondiera a este nuevo estado mental. Lo que había era importado casi totalmente del exterior; sería difícil decir que una sola idea política y social que circulara en Rusia en el siglo XIX hubiese brotado en tierra rusa. Acaso la idea tolstoiana de la no resistencia fuese genuinamente rusa, la revaluación de una posición cristiana, tan original que cuando Tolstoi la predicó tuvo la fuerza de una idea nueva. Pero en general, no creo yo que Rusia haya aportado una sola idea social y política nueva: nada a lo que no pudiese encontrarse no solo alguna remota raíz occidental, sino algún antecesor que hubiese surgido en Occidente ocho o diez o doce años antes de aparecer en Rusia.

V

Por todo ello, hemos de concebir una sociedad asombrosamente impresionable con una inaudita capacidad para absorber ideas, que podían haber llegado de la manera más casual: porque alguien había llevado un libro o una colección de folletos de París, o porque algún librero audaz los había introducido de contrabando; porque alguien había asistido a las conferencias de un neohegeliano en Berlín o había trabado amistad con Schelling, o se había encontrado con un misionero inglés de ideas extrañas. Verdadera conmoción creaba la llegada de un nuevo «mensaje» emanado de algún

discípulo de Saint-Simon o de Fourier, de un libro de Proudhon, de Babet, de Leroux, del último Mesías social de Francia o, asimismo, de alguna idea atribuida a David Straus o a Ludwig Feuerbach o a Lamennais o a algún otro autor prohibido. Por causa de su relativa escasez en Rusia, esas ideas o fragmentos de ideas eran devoradas con la mayor avidez. Los profetas sociales y económicos de Europa parecían confiados en el nuevo futuro revolucionario, y sus ideas ejercieron un efecto embriagante sobre los jóvenes intelectuales rusos.

Al ser promulgadas tales doctrinas en Occidente, a veces interesaban a su público, y ocasionalmente conducían a la formación de partidos o sectas; pero no eran consideradas por la mayoría de aquellos a quienes llegaban como la verdad última, y aun los que las consideraban de vital importancia no empezaban a ponerlas en práctica inmediatamente, por cualquier medio de que dispusieran. Podía contarse, en cambio, con que los rusos hicieran exactamente eso; se dirían a ellos mismos que si las premisas eran ciertas y el razonamiento era correcto, habían de seguir conclusiones precisas y, más aún, que si estas conclusiones imponían ciertas acciones como necesarias y benéficas, entonces, si el hombre era honrado y serio, tenía el claro deber de tratar de realizarlas tan rápida y plenamente como fuera posible. En lugar de la visión difundida de los rusos como pueblo sombrío, místico, penitente y un tanto religioso, yo deseo decir que, al menos en lo que se refiere a la *intelligentsia* capaz de expresarse bien, eran como unos occidentales un tanto exagerados del siglo XIX. Y que, lejos de ser propensos al irracionalismo o al ensimismamiento neurótico, lo que poseían en alto grado, quizás excesivo, era un poder sumamente desarrollado de raciocinio, con extrema lógica y lucidez.

Cierto es que cuando alguien trataba de poner en práctica aquellos programas utópicos —que casi inmediatamente eran frustrados por la policía— brotaba el desaliento, y con él cierta propensión en caer en un estado de melancolía apática o exasperación violenta. Pero esto vendría después. La fase original no era mística ni introspectiva, sino, por lo contrario, racionalista, audaz, extrovertida y optimista. Creo que fue el célebre terrorista Kravchinsky el que dijo una vez, acerca de los rusos que, cualesquiera que fuesen las cualidades que tuvieran, nunca retrocedían ante las consecuencias

de su propio razonamiento. Si se estudian las ideologías rusas del siglo XIX y, en rigor, del siglo XX, creo que se encontrará, en general, que cuanto más difícil, más paradójica, más inadmisible parezca una conclusión, mayor será el grado de pasión y de entusiasmo con que al menos algunos rusos la aceptarán; y es que hacerlo les parece nada menos que una prueba de la sinceridad moral del hombre, de lo auténtico de su devoción a la verdad y de su seriedad como ser humano; y aun cuando las consecuencias del razonamiento propio puedan resultar *prima facie* inverosímiles o aun abiertamente absurdas, no por ello hay que retroceder, pues eso no sería más que cobardía, debilidad o, lo peor de todo, anteponer la comodidad a la verdad. Una vez dijo Herzen:

Somos grandes doctrinarios y *raisonneurs*. A esta capacidad alemana añadimos nuestro elemento nacional... implacable, fanáticamente seco: estamos muy dispuestos a cortar cabezas... Con pasos temerarios marchamos hasta el límite mismo, y lo traspasamos; nunca nos querellamos con la dialéctica, solo con la verdad.

Y este comentario, característicamente acerbo, como veredicto sobre algunos de sus contemporáneos no es completamente injusto.

VI

Imagínese, entonces, un grupo de jóvenes, que vivían bajo el régimen petrificado de Nicolás I, hombres con un grado de pasión por las ideas acaso no igualado nunca en una sociedad europea, que se aferraban a las ideas, conforme llegaban de Occidente, con desmedido entusiasmo, y que hacían planes para llevarlas inmediatamente a la práctica, y entonces se tendrá cierta idea de cómo fueron los primeros miembros de la *intelligentsia*. Era un pequeño grupo de *littérateurs*, profesionales y aficionados, conscientes de estar solos en el desolado mundo, con un gobierno hostil y arbitrario, por una

parte, y con una masa completamente desaprensiva de campesinos oprimidos e ignorantes, por la otra, y que se concebían como una especie de ejército consciente de sí mismo, que, a la vista de todos, enarbolaba la bandera de la razón y la ciencia, de la libertad, de una vida mejor.

Como personas en un bosque tenebroso, solían sentir cierta solidaridad, simplemente porque eran tan pocos y tan apartados, porque eran débiles, porque, eran sinceros, porque eran portadores de la verdad, porque eran tan distintos de los demás. Más aún, habían abrazado la idea romántica de que todo hombre está llamado a desempeñar una misión más allá de los simples propósitos egoístas de la existencia material; que, al haber recibido una educación superior a la de sus hermanos oprimidos, tenían el deber directo de ayudarlos a avanzar hacia la luz; que este deber los vinculaba entre sí, y que si cumplían con él, como seguramente se proponía la historia que lo hicieran, el futuro de Rusia podía ser tan glorioso como oscuro y vacío había sido su pasado y que, para esto, debían conservar su solidaridad interna de grupo dedicado. Constituían una minoría perseguida, que sacaba fuerzas de la persecución misma; eran los portaestandartes conscientes de un mensaje occidental, liberados de las cadenas de la ignorancia y del perjuicio, de la estupidez o de la cobardía, por algún gran liberador occidental —un romántico alemán o un socialista francés— que había modificado su visión.

El acto de liberación es algo no muy raro en la historia intelectual de Europa. Un liberador es alguien que no tanto resuelve los problemas de teoría o de conducta, cuanto los transforma; pone fin a las ansiedades y frustraciones colocando al hombre dentro de un nuevo marco donde los viejos problemas dejan de tener significado; en cambio, aparecen otros nuevos, cuyas soluciones, por decirlo así, ya están prefiguradas hasta cierto grado en el nuevo universo en que se encuentra el hombre. Con ello quiero decir que quienes se vieron liberados por los humanistas del Renacimiento o por los *philosophes* del siglo XVIII no solo consideraban que sus antiguos problemas habían sido resueltos mejor por Platón o por Newton que por Alberto Magno o por los jesuitas; antes bien, tenían la sensación de un universo nuevo. Preguntas que habían perturbado a sus predecesores súbitamente parecían insensatas e innecesarias. El momento en que caen las antiguas cadenas y el hombre se siente recreado en una nueva imagen bien

puede valer una vida. No es posible decir, en este sentido, quién puede liberar a un hombre. Voltaire probablemente emancipó durante su vida un mayor número de seres humanos que nadie antes ni después de él; Schiller, Kant, Mill, Ibsen, Nietzsche, Samuel Butler, Freud, también han liberado seres humanos. Hasta donde yo sé Anatole France, o aun Aldous Huxley, acaso tuvieran este efecto.

Los rusos de quienes estoy hablando fueron «liberados» por los grandes escritores metafísicos alemanes que los desencadenaron por una parte, de los dogmas de la Iglesia Ortodoxa, y por otra, de las secas fórmulas de los racionalistas del siglo XVIII, que no habían sido tanto refutados cuanto desacreditados por el fracaso de la Revolución francesa. Lo que Fichte, Hegel, Schelling y sus muchos expositores e intérpretes ofrecieron fue poco menos que una nueva religión. Y un corolario de este nuevo marco mental es la actitud de los rusos hacia la literatura.

VII

Puede decirse que hay al menos dos actitudes hacia la literatura y las artes en general, y acaso no carezca de interés el contrastarlas. En gracia a la brevedad, me propongo llamar francesa a la una y rusa a la otra. Pero estos no serán más que marbetes utilizados por concisión y conveniencia. Nadie creerá, espero, que yo sostengo que todo escritor francés adoptó la que llamaré actitud «francesa», ni cada ruso la «rusa». Desde luego, tomar esta distinción en sentido literal resultaría sumamente erróneo.

En términos generales, los escritores franceses del siglo XIX se consideraban como abastecedores. Creían que un intelectual o un artista tenía un deber para consigo mismo y para con el público: entregar un producto tan bueno como le fuese posible hacerlo. Si se trataba de un pintor, creaba un cuadro tan bello como fuese capaz. Si era un escritor, producía la mejor pieza

de escritura que lograban sus fuerzas. Tal era su deber para consigo mismo, y era lo que el público, con razón, esperaba. Si las obras eran buenas, como tales serían reconocidas, y el hombre triunfaría. Si se tenía poca habilidad o mal gusto o mala suerte, entonces se fracasaba; y eso era todo.

Según esta visión «francesa», la vida privada de un artista no importaba al público más que la vida privada de un carpintero. Si alguien manda hacer una mesa, no le interesa saber si el carpintero tuvo buenos motivos para hacerla o no, o si vive en armonía con su mujer y sus hijos. Y decir del carpintero que su mesa tiene que ser, en alguna forma, degradada o decadente, porque su moralidad es degradada o decadente, podría considerarse como mero puritanismo y, a decir verdad, como estupidez: ciertamente, como una crítica grotesca a sus méritos como carpintero.

Esta actitud mental (que yo he exagerado deliberadamente) fue rechazada con la mayor vehemencia por casi todos los escritores rusos importantes del siglo XIX; ya fuesen escritores con una explícita tendencia social o moral, o escritores estetas que creían en el arte por el arte; la actitud «rusa» (por lo menos en el siglo pasado) es que el hombre es solo uno y no se le puede dividir; que no es cierto que el hombre es ciudadano, por una parte y, de modo totalmente independiente, es jornalero por la otra, y que estas funciones pueden mantenerse en compartimientos separados; que el hombre es una clase de personalidad como votante, otra como pintor y una tercera como marido. El hombre es indivisible. Siempre será falso decir: «Como artista creo esto, y como votante siento aquello». También resulta inmoral y deshonesto. El hombre es uno, y haga lo que haga, lo hará con toda su personalidad. Es deber de los hombres el bien, decir la verdad y producir objetos hermosos. Y deben decir la verdad en cualquier medio en que trabajen. Si son novelistas, deben decir la verdad como novelistas. Si son bailarines de *ballet*, deben expresar la verdad en su danza.

Esta idea de integridad, de compromiso total, es el corazón mismo de la actitud romántica. Ciertamente, Mozart y Haydn se habrían quedado sumamente sorprendidos si alguien les hubiese dicho que, como artistas, eran sagrados, hombres que se hallaban por encima de los demás, sacerdotes dedicados exclusivamente al culto de alguna realidad trascendente, y que traicionarla era pecado mortal. Ellos se consideraban como verdaderos

técnicos, a veces como inspirados servidores de Dios o de la naturaleza, que trataban de celebrar a su divino Creador en todo lo que hacían; pero antes que nada, eran compositores que escribían obras por pedido y se esforzaban por hacerlas tan melodiosas como les fuese posible. Para el siglo XIX, la idea del artista como vaso sagrado, distinto de los demás mortales, con un alma única y una posición única, se había difundido por doquier. Supongo yo que surgió entre los alemanes, y está relacionada con la creencia de que es deber de cada hombre entregarse a una causa; que para el artista y el poeta, este deber cobra una importancia especial porque es un hombre dedicado por completo; y que su destino es particularmente sublime y trágico, porque su forma de entrega consiste en sacrificarse totalmente a su ideal. No era muy importante saber cuál era este ideal. Lo esencial era ofrendarse a sí mismo sin cálculo, dar todo lo que se tenía en nombre de la luz interior (iluminase lo que iluminase), de los motivos puros: y es que solo los motivos contaban.

A todo escritor ruso se le hizo sentir que se hallaba en un escenario público, rindiendo testimonio; de modo que el más pequeño lapso de su parte, una mentira, un engaño, un acto de tolerancia para consigo mismo, una falta de celo por la verdad, era un crimen odioso. Si alguien estaba dedicado principalmente a ganar dinero, entonces quizás no tuviese que rendir cuentas tan exactas a la sociedad. Pero si alguien llegaba a hablar en público, fuese como poeta o como novelista o como historiador o en cualquier capacidad pública, entonces había aceptado toda la responsabilidad de guiar o de conducir al pueblo. Si este era su llamado, el hombre estaba comprometido por un juramento hipocrático a decir la verdad, y a no traicionarla nunca, y a consagrarse por entero a su meta.

Hay ciertos casos obvios —Tolstoi es uno de ellos— en que este principio fue aceptado literalmente y seguido hasta sus consecuencias extremas. Pero en Rusia esta tendencia fue mucho más general de lo que parece indicar el caso peculiar de Tolstoi. Por ejemplo, Turgueniev a quien comúnmente se considera como el más occidental de los escritores rusos, como un hombre que creía en la naturaleza pura e independiente del arte, más que, por ejemplo, Dostoievski o Tolstoi, que consciente y deliberadamente evitó moralizar en sus novelas y que, de hecho, fue llamado al orden severamente por otros escritores rusos por su preocupación excesiva —y

según se indicaba, lamentablemente occidental— por los principios estéticos, por dedicar demasiado tiempo y atención a la simple forma y el estilo de sus obras, por no sondear suficientemente la esencia moral y espiritual de sus personajes; aun el «esteta» Turgueniev está totalmente comprometido con la idea de que los problemas sociales y morales son las cuestiones básicas de la vida y del arte, y que solo son inteligibles en su propio marco histórico e ideológico específico.

Una vez me quedé asombrado al leer, en un comentario de un eminente crítico literario de un periódico dominical, que entre todos los escritores, Turgueniev no había sido particularmente consciente de las fuerzas históricas de su época. Esto es lo opuesto de la verdad. Toda novela de Turgueniev trata explícitamente de problemas sociales y morales dentro de un marco histórico específico. Describe seres humanos en condiciones sociales particulares, y en fechas identificables. El hecho de que Turgueniev fuese un artista hasta la médula de los huesos y comprendiese los aspectos universales de las personas o de las situaciones humanas no debe cegarnos ante el hecho de que plenamente aceptó su deber de escritor: decir la verdad objetiva —social no menos que psicológica— en público, y nunca traicionarla.

Si alguien hubiese demostrado que Balzac era un informador al servicio del gobierno francés, o que Stendhal efectuaba operaciones inmorales en la bolsa de valores, ello acaso habría perturbado a algunos de sus amigos; pero, en general, no se habría pensado que ello menoscababa su condición de artistas y de genios. En cambio, apenas habrá un escritor ruso del siglo XIX que, si algo parecido se hubiese descubierto de él, hubiese dudado por un momento de que la acusación tuviese que ver con su actividad de escritor. No puedo imaginar ningún escritor ruso que hubiese alegado que era una clase de persona como escritor, a quien había que juzgar, digamos, tan solo por la calidad de sus novelas, y otra totalmente distinta como individuo privado. Tal es la brecha entre los conceptos característicamente «ruso» y «francés» de la vida y del arte, como yo los he llamado. No quiero decir que todo escritor occidental habría aceptado el ideal que he atribuido a los franceses, ni que todo ruso habría suscrito la que he llamado concepción «rusa». Pero, en términos generales, considero que es una división adecuada y que se sostiene aun si pasamos a hablar de escritores estetas, por ejemplo, los poetas

simbolistas rusos de fines del último siglo, que despreciaron toda forma de arte utilitario, didáctico o «impuro», que no mostraron el menor interés por las novelas psicológicas o de análisis social, y que aceptaron y exageraron el esteticismo del Occidente hasta un grado *outré*: ni siquiera estos simbolistas rusos consideraron que no tenían obligaciones morales. En realidad, se veían a ellos mismos como sacerdotisas pitias sobre un trípode místico, o como videntes de una realidad de la cual este mundo no era más que un oscuro símbolo y una oculta expresión y que, por muy apartados que estuviesen del idealismo social, creían con fervor moral y espiritual en sus propios votos sagrados. Eran testigos de un misterio; ese era el ideal que, por las reglas de su arte, tenían prohibido traicionar. Esa actitud es absolutamente distinta de todo lo que Flaubert haya podido decir acerca de la fidelidad del artista a su arte, que para él es idéntica a la verdadera función del artista, o el mejor método de llegar a ser tan buen artista como uno sea capaz. La actitud que yo atribuyo a los rusos es una actitud específicamente moral; su actitud hacia la vida y el arte es idéntica y es, a fin de cuentas, una actitud moral. Esto no se debe confundir con la idea del arte con un propósito utilitario, en que, desde luego, algunos de ellos creían. Ciertamente, los hombres de quienes me propongo hablar —los hombres de los treinta y comienzos de los cuarenta— no creían que la función de la novela y la función de la poesía fuese enseñar a los hombres a ser mejores. La ascendencia del utilitarismo llegó mucho después, y fue propagado por hombres de intelectos mucho menos claros, mucho más refinados que los que aquí me interesan.

Los escritores más característicamente rusos creían que los escritores son ante todo hombres directa y continuamente responsables de todas sus afirmaciones, hubieran aparecido en novelas o en cartas privadas, en discursos públicos o en conversaciones. Esta opinión, a su vez, afectó los conceptos occidentales del arte y de la vida, hasta un grado notable, y es una de las contribuciones más duraderas de la *intelligentsia* rusa al pensamiento universal. Para bien o para mal, tuvo un efecto violento sobre la conciencia europea.

VIII

En la época de que hablo, Hegel y el hegelianismo dominaban el pensamiento de la joven Rusia. Con todo el ardor moral de que eran capaces, los jóvenes emancipados creían en la necesidad de una inmersión total en su filosofía. Hegel era el gran liberador nuevo. Por tanto, era un deber —categórico— expresar en cada acto de sus vidas, fuese como ciudadanos privados o como escritores, las verdades que habían absorbido de él. Esta lealtad —después transferida a Darwin, a Spencer, a Marx— es difícil de comprender para quienes no han leído esa fervorosa literatura y, en particular, la correspondencia literaria de esa época. Para ilustrarla, permítaseme citar ciertos pasajes irónicos de Herzen, el gran comentarista ruso que pasó la última parte de su vida en el extranjero, escritos cuando, en retrospectiva, describió la atmósfera de su juventud. Como a menudo ocurre con este incomparable satírico, es un cuadro un tanto exagerado —en ciertos momentos, una caricatura—; no obstante, logra transmitir la atmósfera de la época.

Después de afirmar que una actitud exclusivamente contemplativa es totalmente opuesta al carácter ruso, se pone a hablar acerca del destino de la filosofía hegeliana al ser importada a Rusia:

... No hay párrafo en las tres partes de la *Lógica*, dos partes de la *Estética*, de la *Enciclopedia*... que no fuese desmenuzado en los debates más furiosos, que duraron varias noches. Personas que se adoraban se enemistaron por semanas enteras porque no podían ponerse de acuerdo en una definición de «espíritu trascendental», quedaron personalmente ofendidas por opiniones acerca de la «personalidad absoluta» y el «ser en sí». Los ejemplos más baratos de la filosofía alemana que llegaban de Berlín y de otras ciudades y pueblos de provincias [alemanas], en que hubiese alguna mención de Hegel, eran pedidos y leídos hasta que se deshacían, hasta que sus páginas se ponían amarillentas, se desencuadernaban en unos cuantos días. Así, tal como el profesor Francoeur se sintió conmovido hasta las lágrimas al oír que en Rusia se le consideraba como un gran matemático, que su simbolismo algebraico era utilizado por la generación joven, así también habrían podido llorar de

alegría todos estos olvidados Werders, Marheineckes, Michelets, Ottos, Vatkes, Schallers, Rosenkranzes y el propio Arnold Ruge... si hubiesen sabido qué duelos, qué batallas habían desencadenado en Moscú entre la Maroseika y la Mokhovaya [nombres de dos calles de Moscú], cómo se les leía, cómo se les compraba...

Yo tengo el derecho de decir esto porque, llevado por los torrentes de aquellos días, yo mismo escribí de ese modo y, de hecho, me escandalicé cuando nuestro célebre astrónomo Perevoschikov se refirió a todo eso como «charlatanería». Nadie en aquella época habría pensado en refutar una frase como esta: «La concreción de ideas abstractas en la esfera de la plástica representa esa fase del espíritu autocuestionador en que, definiéndose a sí mismo por sí mismo, es potencializado, de la inmanencia natural a la esfera armoniosa de la conciencia formal en la belleza».

Y continúa:

Un hombre que fue a dar un paseo por Sokolniki [un suburbio de Moscú] fue allí no solo por el paseo, sino también a entregarse al sentimiento panteísta de su identificación con el cosmos. Si por el camino encontró a un soldado ebrio o a una campesina que le dijo algo, el filósofo no solo conversó con ellos, sino que determinó la sustancialidad del elemento popular, tanto en la presentación inmediata cuanto en la accidental. La lágrima misma que acudió a su ojo fue estrictamente clasificada y remitida a su propia categoría: *Gemüth*, «el elemento trágico del corazón».

Las frases irónicas de Herzen no tienen que tomarse al pie de la letra. Pero sí muestran vivamente la clase de ánimo intelectual *exalté* en que habían vivido sus amigos.

Permítaseme ahora ofrecer un pasaje de Annenkov del excelente ensayo intitulado «Una década notable», al que me he referido al principio. Ofrece un cuadro distinto de la misma gente y el mismo período, y vale la pena citarlo aun cuando solo sea para complementar el divertido esbozo de Herzen que, muy injustamente, puede dar la impresión que toda esta actividad intelectual no era más que parloteo ocioso de parte de una ridícula colección de jóvenes intelectuales demasiado excitables. Annenkov describe la vida en una casa de campo en la aldea de Sokolovo, en 1845, que había sido alquilada para el verano por tres amigos: Granovsky, un profesor de historia de la Universidad de Moscú; Ketcher, un eminente traductor y el propio

Herzen, joven rico sin ninguna profesión fija, aunque, por entonces vagamente al servicio del gobierno. Alquilaron la casa con el propósito de agasajar a sus amigos y disfrutar de conversaciones intelectuales por las noches.

... Solo una cosa estaba prohibida: ser filisteo. Lo que se esperaba no era el vuelo de la elocuencia, ni chispazos de brillante ingenio; por lo contrario, se respetaba profundamente a los estudiantes absortos en sus propios campos. Pero lo que se exigía era cierto nivel intelectual y determinadas cualidades de carácter... Se protegían contra los contactos con todo lo que pareciera corrompido... y se preocupaban por su intrusión, así fuese casual y sin importancia. No se apartaban del mundo, sino que se ponían por encima de él y atraían la atención precisamente por eso; y por esta razón se desarrolló entre ellos una especial sensibilidad a todo lo que fuese artificial y espurio. Toda señal de un sentimiento moralmente dudoso, de conversación evasiva, de ambigüedad deshonrosa, de retórica hueca, de falta de sinceridad, era detectada al momento y... provocaba tormentas inmediatas de burlas y ataques despiadados... El círculo se parecía a una orden de caballería, a una hermandad de guerreros; no tenía constitución escrita. Y sin embargo, conocía a todos sus miembros, por dispersos que estuviesen por nuestro vasto país; no estaba organizado, pero prevalecía un entendimiento tácito. Se extendía, por así decirlo, a través de la corriente de la vida de su tiempo, y lo protegía de la caótica inundación de sus riberas. Algunos lo adoraban, otros lo detestaban.

IX

El tipo de sociedad descrita por Annenkov, aunque puede parecer rodeada de cierta pedantería, es la clase de sociedad que tiende a cristalizar siempre que hay una minoría intelectual (en Bloomsbury o en cualquier otra parte) que se considera separada del mundo en que vive por sus ideales y trata de promover ciertas normas intelectuales y morales, al menos dentro de sí misma. Y esto es lo que trataron de hacer aquellos rusos de 1838 a 1848. Eran únicos en

Rusia porque no todos procedían de una sola clase social, aunque pocos entre ellos eran de origen humilde. Tenían que haber nacido en una cuna decorosa, pues de otra manera sus oportunidades de obtener una educación adecuada — es decir, occidental— eran realmente escasas.

Su actitud entre ellos estaba realmente libre de la presunción burguesa: no se dejaban impresionar por las riquezas, ni presumían de pobres. No admiraban el éxito. En realidad, casi trataban de evitarlo. Pocos entre ellos triunfaron, en el sentido mundano de la palabra. Un buen número partió al exilio, otros fueron profesores, perpetuamente bajo la mirada de la policía zarista; algunos fueron escritores y traductores mal pagados; otros, sencillamente, desaparecieron. Uno o dos se apartaron del movimiento y fueron vistos como renegados. Por ejemplo, allí estaba Mikjail Katkov, talentoso periodista y escritor que había sido uno de los miembros originales del movimiento y luego se pasó al gobierno zarista; allí estaban también Vassily Botkin, íntimo amigo de Belinsky y de Turgueniev, que empezó como comerciante en té, con aficiones filosóficas, y en años posteriores se volvió un confirmado reaccionario. Pero estos fueron casos excepcionales.

Turgueniev siempre fue considerado como un caso intermedio: un hombre que tenía el corazón bien puesto, que no carecía de ideales y que sabía bien lo que era ilustración; y sin embargo, que no era enteramente digno de confianza. Ciertamente se mostraba vehemente en contra del sistema de servidumbre y que su obra *Relatos de un cazador* había ejercido un efecto más poderoso sobre el público que ningún otro libro hasta entonces publicado en Rusia, algo así como *La cabaña del Tío Tom* en los Estados Unidos en época posterior, del cual difería principalmente por ser una obra de arte; en realidad, una obra de genio. Turgueniev era considerado por los jóvenes radicales como partidario de los principios justos, en general como amigo y aliado; pero, desgraciadamente como hombre débil, voluble, capaz de posponer sus convicciones a su amor al placer, capaz de desaparecer sin dar explicaciones —con cierto sentido de culpa—, dejando en aprietos a sus amigos políticos; sin embargo, no por ello dejaba de ser «uno de nosotros», un miembro del partido, antes con nosotros que contra nosotros, pese al hecho de que a menudo hacía cosas que eran severamente criticadas y que parecían debidas principalmente a su lamentable enamoramiento de la diva

francesa Pauline Viardot, que le convenció de vender sus relatos — subrepticamente— a publicaciones reaccionarias con objeto de ganar el dinero suficiente para comprarse un palco en la ópera, ya que los virtuosos periódicos de la izquierda no podían pagarle tanto. Era un amigo vacilante, indigno de confianza; sin embargo, pese a todo, fundamentalmente estaba de «nuestro» lado, era un hombre y un hermano.

Había un sentido muy consciente de solidaridad literaria y moral entre esos hombres, que creaba entre ellos un sentimiento de auténtica fraternidad y de comunidad de propósito que, ciertamente, no tuvo ninguna otra sociedad en Rusia. Herzen después conoció a muchos hombres célebres, mostrándose siempre, como juez de hombres, crítico e intolerante, a menudo excesivamente sardónico y a veces cínico; Annenkov había viajado intensamente por la Europa occidental y tenía muy variadas relaciones entre los notables de su época; pues bien, estos dos conocedores del corazón humano declararon en años posteriores que nunca en su vida habían vuelto a encontrar en ninguna parte una sociedad tan civilizada, tan alegre y libre, tan ilustrada, espontánea y sincera, tan agradable e inteligente, tan talentosa y atractiva, en todos sus aspectos.

II. EL ROMANTICISMO ALEMÁN EN SAN PETERSBURGO Y EN MOSCÚ

Todos los historiadores —o casi todos— del pensamiento y de la literatura rusa, sean cuales fueren sus otras diferencias, parecen convenir en esto: la influencia predominante sobre los escritores rusos del segundo cuarto del siglo XIX es la del romanticismo alemán. Este juicio, como casi todas las generalizaciones de su tipo, no es completamente cierto. Aun si se considera que Pushkin perteneció a una generación anterior, ni Lermontov ni Gogol ni Nekrasov, para nombrar solo a los escritores más notables de esta época, pueden considerarse como discípulos de estos pensadores. No obstante, es verdad que la metafísica alemana alteró radicalmente la dirección de las ideas en Rusia, tanto en la derecha como en la izquierda, por igual entre los nacionalistas, los teólogos ortodoxos y los radicales políticos, afectando

profundamente la visión de los estudiantes de las universidades y de los jóvenes con inclinaciones intelectuales en general. Estas escuelas filosóficas, y en particular las doctrinas de Hegel y de Schelling, en sus transformaciones modernas no carecen de influencia ni aun hoy. Su principal legado al mundo moderno es una notable y poderosa mitología política, que tanto en sus formas de derecha como de izquierda se ha utilizado para justificar los movimientos más oscurantistas y opresivos de nuestra época. Al mismo tiempo, las grandes realizaciones históricas de la escuela romántica han sido absorbidas tan profundamente por la textura del pensamiento civilizado en el Occidente que no es fácil mostrar cuán frescas, y para algunos embriagantes, fueron en un principio.

Las obras de los primeros pensadores romántico alemanes —Herder, Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel y sus seguidores, no son fáciles de leer. Por ejemplo, los tratados de Schelling —muy admirados en su época— son como un bosque oscuro, en que yo, al menos aquí, no me propongo aventurarme; *vestigia terrent*, muchos investigadores ávidos han penetrado en él para no volver más. Y sin embargo, el arte y el pensamiento de esta época, por lo menos en Alemania, así como en la Europa Oriental y en Rusia que eran, en realidad, dependencias intelectuales de Alemania, no son inteligibles sin cierta vislumbre del hecho de que estos metafísicos —en particular Schelling— causaron un gran cambio del pensamiento humano: de las categorías mecanicistas del siglo XVIII a la explicación por conceptos estéticos o biológicos. Los poetas y pensadores románticos lograron socavar el dogma central de la Ilustración del siglo XVIII: que el único método fidedigno de descubrimiento o de interpretación era el de las triunfantes ciencias mecánicas. Los *philosophes* franceses acaso hayan exagerado la virtud —y los románticos alemanes el absurdo— de la aplicación de normas de las ciencias naturales a los asuntos humanos; pero sean cuales fueren sus otras aportaciones, la reacción romántica contra las pretensiones del materialismo científico logró plantear dudas permanentes acerca de la competencia de las ciencias del hombre —psicología, sociología, antropología, fisiología— para gobernar, y puso fin al escandaloso caos de actividades humanas como la historia, o las artes, o el pensamiento religioso, filosófico, social y político. Así como Bayle y Voltaire se habían burlado de

los teólogos reaccionarios de su época, así los románticos hicieron mofa de los materialistas dogmáticos de la escuela de Condillac y de Holbach; y su campo de batalla favorito fue el de la experiencia estética.

Si alguien deseaba saber qué era lo que hacía una obra de arte; si, por ejemplo, quería saber por qué unas formas y colores particulares producían una pieza especial de escultura, o de pintura, qué particulares estilos de escritura o colocaciones de palabras producían efectos particularmente poderosos o memorables sobre unos seres humanos particulares, en estados específicos de conciencia o por qué determinados sonidos musicales al ser yuxtapuestos a veces eran llamados vacíos y otras veces profundos, o líricos o vulgares, o moralmente nobles o degradados, o característicos de este o aquel rasgo nacional o individual; entonces ninguna hipótesis general del tipo adoptado en la física, ninguna descripción o clasificación general o suposición de acuerdo con las leyes científicas del sonido, o de las manchas de pintura o de las manchas negras en el papel, o de los proferimientos de los seres humanos bastaría para responder a estas preguntas.

¿Cuáles eran los modos no científicos de explicación que podían explicar la vida, el pensamiento, el arte, la religión, como no podían hacerlo las ciencias? Los metafísicos románticos volvieron a modos de conocimiento que atribuyeron a la tradición platónica: vislumbre espiritual, conocimiento «intuitivo» de conexiones vedadas al análisis científico. Schelling (cuyas opiniones sobre el funcionamiento de la imaginación artística, y en particular de la naturaleza del genio son, pese a toda su oscuridad, notablemente originales e imaginativas), se remitió a una visión universal mística. Vio el universo como un solo espíritu, como un organismo grande y animado, como un alma o *selbst*, que evolucionaba de una etapa espiritual a otra. Los seres humanos particulares eran, por decirlo así, «centros finitos», «aspectos», «momentos» de esta enorme entidad cósmica, el «todo viviente», el alma del mundo, el Espíritu o la Idea trascendental, cuyas descripciones casi recuerdan las fantasías de los primeros gnósticos. De hecho, el escéptico historiador suizo Jakob Burckhardt dijo que, al escuchar a Schelling, empezó a ver seres con muchos brazos y pies que avanzaban hacia él. Pero, las conclusiones tiradas de esta visión apocalíptica son menos excéntricas. Los centros finitos —los seres humanos particulares— se comprenden entre sí, comprenden a su

medio y a ellos mismos, al pasado y, hasta cierto punto, también al presente y al futuro, pero no del mismo modo en que se comunican entre sí. Por ejemplo, si yo sostengo que comprendo a otro ser humano, que siento empatía hacia él, que sigo, que «entro en» sus procesos mentales, y que por esta razón estoy particularmente bien calificado para formarme un juicio de su carácter, de su Yo «interno», entonces afirmo estar haciendo algo que no puede reducirse, por una parte, a un conjunto de operaciones sistemáticamente clasificadas; por la otra, a un método de derivar de allí mayor información que, una vez descubierta, podría ser reducida a una técnica, enseñada a un discípulo receptivo y aplicada por él más o menos mecánicamente. Comprender a los hombres, o las ideas o los movimientos, o las perspectivas de los individuos o los grupos, no es algo reductible a una clasificación sociológica en tipos de comportamientos, con predicciones basadas en experimentos científicos y estadísticas cuidadosamente tabuladas de observaciones. No hay sustitutos para la empatía, la comprensión, ciertas vislumbres, la «sabiduría». Del mismo modo, Schelling enseñaba que si alguien deseaba saber, por ejemplo, qué hacía bella a una obra de arte, o qué le daba su carácter único a un período histórico, había de valerse de métodos distintos de la experimentación, la clasificación, la inducción, la deducción o las otras técnicas de las ciencias naturales. De acuerdo con esta doctrina, si alguien deseaba comprender, por ejemplo, qué había producido el vasto levantamiento espiritual de la Revolución francesa, o por qué el Fausto de Goethe era una obra más profunda que las tragedias de Voltaire, entonces aplicar los métodos del tipo de psicología y de sociología vislumbrada digamos, por Condillac o por Condorcet resultaría una labor vana. A menos que el hombre tuviese una capacidad de penetración imaginativa para comprender la vida «interna», mental y emocional, la vida «espiritual» de los individuos, las sociedades, los períodos históricos, los «propósitos internos», o «esencias» de instituciones, naciones, iglesias, el hombre nunca podría explicar por qué ciertas combinaciones forman «unidades» en tanto que otras no; por qué los sonidos o las palabras o los actos son pertinentes y embonan con ciertos otros elementos en el «todo», mientras que otros no. Y esto es así ya se esté «explicando» el carácter de un hombre, el surgir de un movimiento o de un partido, el proceso de la creación artística, las características de una

época o una escuela de pensamiento, o de una visión mística de la realidad. Y, de acuerdo con la opinión que estoy exponiendo, esto no es accidental. Pues la realidad no solo es orgánica, sino unitaria, lo que es un modo de decir que sus ingredientes no solo están conectados por relaciones causales, no solo forman una pauta o una armonía de modo que cada elemento es «necesitado» por la disposición de todos los demás elementos, sino que cada uno «refleja» o «expresa» a los demás; y es que hay un solo «Espíritu» o «Idea», o «Absoluto» del cual todo lo que existe solo es un aspecto único o una articulación; y cuanto más aspecto sea, cuanto más vivamente esté expresado, más profundo y más real será. Una filosofía es «cierta» en la proporción en que expresa la fase que el «Absoluto» o la «Idea» ha alcanzado en cada etapa de desarrollo. Un poeta tiene genio y un estadista tiene grandeza hasta el grado en que son inspirados por el «espíritu» de su medio, y lo expresan —su Estado, su cultura, su nación— que es, en sí, una encarnación de la autorrealización del espíritu del universo concebido panteístamente, como una especie de divinidad ubicua. Y una obra de arte es muerta o artificial o trivial si no es más que un accidente de este desarrollo. El arte, la filosofía, la religión son otros tantos esfuerzos de las criaturas finitas por captar y articular un «eco» de la armonía cósmica. El hombre es finito, y su visión siempre será fragmentaria; cuanto más «profundo» sea el individuo, más grande y ricos serán los fragmentos. De allí el soberano desprecio que tales pensadores muestran a lo «simplemente» empírico o «mecánico», al mundo de la experiencia cotidiana, cuyos habitantes están sordos a la armonía interna mediante la cual, exclusivamente, pueden comprenderse «en realidad» todas y cada una de las cosas.

En algunos casos, los críticos románticos no solo consideraron que ellos estaban revelando la naturaleza de tipos de conocimiento o de pensamiento o de sentimiento hasta entonces no reconocidos o mal analizados, sino que estaban construyendo nuevos sistemas cosmológicos, nuevos credos, nuevas formas de vida y, de hecho, que eran instrumentos directos del proceso de redención espiritual, o de «autorrealización» del universo. Sus fantasías metafísicas están —afortunadamente, puedo decirlo— casi muertas hoy; pero la luz incidental que proyectaron sobre el arte, la historia y la religión transformó toda la visión de Occidente. Al prestar una gran atención a la

actividad inconsciente de la imaginación, al papel de los factores irracionales, al papel desempeñado en el espíritu por los símbolos y los mitos, a la conciencia de las afinidades y los contrastes no analizables, a las conexiones y diferencias fundamentales pero impalpables que atraviesan las líneas tradicionales de toda clasificación racional, a menudo lograron ofrecer una explicación totalmente nueva de fenómenos tales como la inspiración poética, la experiencia religiosa, el genio político, la relación del arte con el desarrollo social o del individuo con las masas, o de los ideales morales con los hechos estéticos o biológicos. Y esta explicación fue más convincente que ninguna anterior; por lo menos, más que las doctrinas del siglo XVIII que no habían tratado sistemáticamente tales temas, y casi los dejaban por entero a los proferimientos aislados de los poetas y ensayistas con inclinaciones místicas.

Así también Hegel, pese a toda la ofuscación filosófica de que se le puede considerar responsable, puso en movimiento ideas que se han vuelto tan universales y comunes que pensamos en función de ellas sin tener conciencia siquiera de su relativa novedad. Esto puede decirse, por ejemplo, de la idea de la historia del pensamiento como proceso continuo, capaz de estudio independiente. Desde luego, ya existían explicaciones —habitualmente simples *catalogues raisonnés*— de particulares sistemas filosóficos del mundo antiguo o de la Edad Media, o monografías dedicadas a pensadores en particular. Pero fue Hegel quien desarrolló la idea de un conjunto específico de ideas que imbuían una época o una sociedad, del efecto de aquellas ideas sobre otras ideas, de muchos nexos invisibles con los cuales los sentimientos, las sensaciones, los pensamientos, las religiones, las leyes y la visión general —lo que hoy se llama ideología— de una generación queda conectado con la ideología de otros tiempos y lugares. En contraste con sus predecesores Vico y Herder, Hegel trató de presentar esto como desarrollo coherente, continuo, racionalmente analizable: el primero en la línea fatal de historiadores cósmicos que pasa por Comte y Marx hasta llegar a Spengler y Toynbee y todos aquellos que encuentran una satisfacción espiritual en el descubrimiento de vastas simetrías imaginarias en la agitada corriente de la historia humana.

Aun cuando gran parte de este programa es una fantasía, o por lo menos una forma de poesía en prosa sumamente subjetiva, sin embargo la idea de

que las muchas actividades del espíritu humano están interrelacionadas, que el pensamiento artístico o científico de una época se comprende mejor en su juego recíproco con las actividades sociales, económicas, teológicas y jurídicas desarrolladas en la sociedad en que viven y trabajan los artistas y los científicos —el concepto mismo de la historia cultural como foco de luz— ya constituye un paso enorme en la historia del pensamiento. Y una vez más Schelling (siguiendo a Herder) es, en gran parte, el promotor de la idea característicamente romántica de que los poetas o los pintores pueden comprender el espíritu de su época más profundamente y expresarlos de una manera más viva y perdurable que los historiadores académicos; ello ocurre porque los artistas suelen tener un grado mayor de sensibilidad a los contornos de su propia época (o de otras épocas y culturas) que los anticuarios especializados o los periodistas profesionales, por el hecho mismo de ser organismos irritables, más sensibles y conscientes de los factores solo esbozados, semicomprendidos que actúan bajo la superficie en un medio dado, factores que acaso lleguen a su completa madurez en un período ulterior. Este fue el sentido en que, por ejemplo, Karl Marx solía sostener que Balzac en sus novelas había pintado la vida y el carácter no tanto de su propia época cuanto de los hombres de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XIX, cuyos lineamientos, aunque aún en embrión, ya irritaban la sensibilidad de los artistas mucho antes de surgir a la plena luz del día. Los filósofos románticos exageraron grandemente el poder y la precisión de este tipo de penetración intuitiva o poética; pero su visión fervorosa, que siguió siendo mística e irracionalista por muy disfrazada que estuviese en una terminología casi científica o casi lírica, cautivó la imaginación de los jóvenes intelectuales rusos de los treinta y de los cuarenta, y pareció abrir una puerta de entrada a un mundo más noble y sereno, y de salida de la sórdida realidad del imperio de Nicolás I.

El hombre que, más persuasivamente que nadie en Rusia, enseñó a los jóvenes cultos del decenio de 1838 a elevarse por encima de los hechos empíricos, hacia un ámbito de luz pura, donde todo era armoniosa y eternamente cierto, fue un estudiante de la Universidad de Moscú, llamado Nikolay Stankevich, quien, de poco más de veinte años, reunió en torno suyo a un círculo de devotos admiradores. Stankevich era un joven aristócrata de

gran distinción de espíritu y de apariencia, una personalidad delicada e idealista, de excepcional dulzura de carácter, con una pasión por la metafísica y un gran talento para la exposición lúcida. Había nacido en 1813 y en el curso de su corta vida (falleció a los 27 años) ejerció una notable ascendencia moral e intelectual sobre sus amigos. Ellos lo idolatraron durante su vida, y rindieron culto a su memoria después de su muerte. El propio Turgueniev, no muy adicto a la admiración ciega, pintó un retrato de él en su novela *Rúdin* bajo el nombre de Pokorsky, en que no hay un rastro de ironía. Stankevich había leído vorazmente la literatura romántica alemana y predicaba una religión secular y metafísica que, para él, había ocupado el lugar de las doctrinas de la Iglesia Ortodoxa, en la que ya no creían ni él ni sus amigos.

Stankevich enseñaba que la adecuada comprensión de Kant y de Schelling (y después de Hegel) llevaba a comprender que bajo el aparente desorden y la crueldad, la injusticia y la fealdad de la vida diaria, era posible discernir eterna belleza, paz y armonía. Artistas y hombres de ciencia recorrían sus distintos senderos hacia la misma meta (idea muy schellinguiana) de comunión con esta armonía interna. Solo el arte (y esto incluía la verdad filosófica y la científica) era inmortal, se erguía, ileso, sobre el caos del mundo empírico, sobre la corriente ininteligible e informe de acontecimientos políticos, sociales y económicos que pronto se desvanecerían hasta quedar olvidados. Las obras maestras del arte y del pensamiento eran monumentos permanentes al poder creador del hombre, porque solo ellas encarnaban momento de visión de alguna parte de la pauta eterna que se halla más allá del fluir de las apariencias. Stankevich creía (como muchos lo han creído, particularmente después de algún enorme fracaso en la vida de su sociedad, en este caso, quizás, el fiasco de la revolución decembrista de 1825) que en lugar de reformas sociales que solo afectaban la textura exterior de la vida, los hombres debían intentar, en cambio, reformarse ellos mismos desde dentro, y todo lo demás se les daría por añadidura: el reino de los cielos —el hegeliano espíritu que se trasciende a sí mismo— se halla dentro, la salvación procede de la autorregeneración individual, y para alcanzar la verdad, la realidad, la dicha, los hombres deben aprender de quienes realmente saben: los filósofos, los poetas, los sabios. Kant, Hegel, Homero, Shakespeare, Goethe fueron espíritus armoniosos, santos y sabios que vieron

lo que la multitud nunca vería. El estudio, solo el estudio infatigable podía darnos un atisbo de su mundo Elíseo, única realidad en que los fragmentos rotos recuperan su unidad original. Solo quienes pueden alcanzar esta visión beatífica son sabios y buenos y libres. Perseguir valores materiales, reformas sociales o metas políticas de cualquier índole era como perseguir fantasmas, cortejar esperanzas vanas, buscar la frustración y la amargura.

A cualquiera que fuese joven e idealista en Rusia entre 1830 y 1848, o simplemente lo bastante humano para sentirse deprimido por las condiciones sociales del país, le resultaba reconfortante oír que los terribles males de la vida rusa, la ignorancia y pobreza de los siervos, el analfabetismo y la hipocresía del clero, la corrupción, ineficiencia, brutalidad y arbitrariedad de la clase gobernante, la mezquindad, el servilismo y la inhumanidad de los comerciantes, que todo el bárbaro sistema según los sabios de Occidente no era más que una burbuja sobre la superficie de la vida. A fin de cuentas, carecía de importancia, era el inevitable atributo del mundo de las apariencias que, visto desde un punto más elevado, no perturbaba la armonía interior. En la metafísica de esta época se encuentran no pocas imágenes musicales. Se decía que si el hombre sencillamente escuchaba las notas aisladas de determinado instrumento músico, le parecerían feas, absurdas y sin propósito. Pero si escuchaba toda la obra y atendía a todos los sonidos de la orquesta, notaría cómo estos sonidos aparentemente arbitrarios conspiraban unos con otros para formar un tono armonioso, que satisfacía el anhelo de verdad y belleza. Esta es una especie de traducción a términos estéticos del método científico de explicación de una época anterior. Spinoza y algunos de los racionalistas del siglo XVIII habían enseñado que si el hombre puede comprender la pauta del universo (algunos decían que por medio de una intuición metafísica; otros, al percibir un orden matemático o mecánico), entonces dejaría de cocear contra el aguijón, pues entonces se percataría de que todo lo que era real era necesario, como, cuando y donde existiera, parte del orden racional de la armonía del cosmos. Y si el hombre veía esto se reconciliaría con todo y alcanzaría la paz interior, porque como ser humano racional, ya no se rebelaría de manera arbitraria y caprichosa contra un orden lógicamente necesario.

La trasposición de esto en términos estéticos es el factor predominante del movimiento romántico alemán. En vez de hablar de conexiones necesarias de un tipo científico, o de un razonamiento lógico o matemático que había de aplicarse para desembrollar estos misterios, se invitaba al hombre a valerse de un nuevo tipo de lógica, que desplegaba ante él la belleza de un cuadro, la profundidad de una pieza de música, la verdad de una obra maestra literaria. Si el hombre concebía la vida como la creación artística de una divinidad cósmica, y el mundo como la revelación progresiva de una obra de arte; en suma, si el hombre pasaba de una visión científica a una mística o «trascendental» de la vida y de la historia, bien podía experimentar un sentimiento de liberación. Antes era víctima de un caos inexplicable, que le indignaba y le hacía desgraciado, prisionero de un sistema que vanamente trataría de reformar y corregir, con el resultado de que solo sufriría fracasos y derrotas. Pero ahora adquiría un sentido de voluntaria y ávida participación de la empresa cósmica: ocurriese lo que ocurriese, necesariamente cumplía con el designio universal y, por tanto, con el designio personal del hombre. Este era sabio, dichoso y libre, pues no formaba más que uno con el propósito del universo.

En las condiciones de censura literaria que entonces prevalecían en Rusia, donde era difícil dar expresión abierta a las ideas políticas y sociales, donde la literatura era el único vehículo en que podían transmitirse tales ideas, aunque fuese en clave, en esas condiciones un programa que invitara a la gente a olvidarse del escenario político, tan repugnante (y peligroso, después del destino de los decembristas) y a concentrarse en la superación personal —moral, literaria, artística—, ofrecía gran consuelo a quienes no desearan padecer demasiado. Stankevich creía profunda y sinceramente en Hegel, y predicaba sus sermones quietistas con una elocuencia que brotaba de un corazón puro y sensible y una fe inquebrantable, que nunca lo abandonó. Las dudas que pudiera tener las acalló dentro de sí; hasta su temprano fin siguió siendo un santo laico, en cuya presencia sus amigos sentían una paz espiritual que fluía de la belleza de su personalidad, tan singularmente íntegra, y de la delicadeza y el encanto femenino con que ejercía su suave fascinación. Esta influencia cesó con su muerte: dejó unos pocos poemas graciosos y marchitos, un puñado de ensayos fragmentarios y algunas cartas a sus amigos

y a varios filósofos alemanes: entre ellas se encuentran algunas conmovedoras confesiones al más admirado de sus amigos, un joven dramaturgo y profesor de Berlín, en quien había descubierto algo similar al genio, un discípulo de Hegel cuyo nombre mismo ha sido hoy justamente olvidado. De estos escasos materiales es difícil reconstruir la personalidad de este guía de la *Aufklärung* rusa.

El más talentoso e impresionable de sus discípulos fue un hombre de muy diferente molde, Mijail Bakunin, por entonces filósofo aficionado, ya notorio por su carácter turbulento y despótico. Para fines de los treinta, Bakunin había renunciado a su comisión en el ejército, y vivía en Moscú, casi exclusivamente de su ingenio. Dotado de una capacidad excepcional para absorber las doctrinas de otros, las exponía con fervor y entusiasmo como si fueran suyas propias, y al hacerlo las cambiaba no poco, haciéndolas, por regla general, más sencillas, más claras, más burdas y, al mismo tiempo, más convincentes. Había en el carácter de Bakunin un considerable elemento de cinismo, y poco le preocupaba cuál fuera el efecto preciso de sus sermones sobre sus amigos, siempre y cuando fuese poderoso; no preguntaba si los exaltaba o los desmoralizaba, si arruinaba sus vidas o si los aburría o los convertía en fanáticos de algún programa absurdamente utópico. Bakunin era un agitador nato, con suficiente escepticismo de sus sistemas para no dejarse engañar por su propia torrencial elocuencia. Su *métier* era dominar individuos y arrebatarse asambleas: pertenecía a esa extraña clase, por fortuna no muy numerosa, de personas que logran hipnotizar a otros para que se entreguen apasionadamente a ciertas causas —de ser necesario, matando o muriendo por ellas— mientras que ellos mismos permanecen fría e irónicamente conscientes del hechizo que ejercen. Cuando alguien lo desafiaba, como ocasionalmente ocurrió (por ejemplo, Herzen lo hizo) Bakunin sabía reír de buena gana, reconocerlo todo abiertamente y seguir causando estragos, con más despreocupación que antes. Su camino era un reguero de víctimas entre sus fieles conversos idealistas; él siguió siendo, hasta el final, un excéntrico terrateniente ruso, siempre alegre, despreocupado, mendaz, irresistiblemente agradable, tranquila y fríamente destructor, fascinante, generoso e indisciplinado.

Bakunin jugaba con las ideas con destreza y pueril deleite. Le llegaban de muchas fuentes: de Saint-Simon, de Holbach, de Hegel, de Produhon, de Feuerbach, de los jóvenes hegelianos, de Weitling. Podía absorber estas doctrinas durante períodos de breve pero intensiva aplicación, y luego exponerlas con un grado de fervor y de magnetismo personal que quizás fuera único, aun en el siglo de los grandes tribunos populares. Durante la década que Annenkov describe, Bakunin era un fanático hegeliano ortodoxo, y predicaba los paradójicos principios de la nueva metafísica a sus amigos, noche tras noche, con lucidez e inagotable pasión. Proclamaba la existencia de leyes férreas e inexorables de la historia (en realidad, también de todo lo demás). Hegel —y Stankevich— tenían razón. Vano era rebelarse contra ellos o protestar contra las crueldades e injusticias que parecían entrañar; hacerlo no era más que señal de inmadurez, de no comprender la necesidad y la belleza del cosmos racionalmente organizado, no percibir la meta divina en que los padecimientos y discordias de las vidas individuales habían de culminar y de resolverse (si se las comprendía apropiadamente).

Hegel enseñaba que el espíritu no evolucionaba continuamente, sino mediante una lucha «dialéctica» de los «opuestos» que (diríase que como un motor de diésel) procedía mediante una serie de súbitas explosiones. Esta idea convenía bien al temperamento de Bakunin ya que, como él mismo solía decir, no detestaba nada más que la paz, el orden, el contentamiento burgués. La mera bohemia, la rebelión desorganizada han sido desacreditadas muy a menudo. El hegelianismo presentaba su trágica y violenta visión de la vida bajo la guisa de un sistema racional y eterno, de una «ciencia» objetiva, con todas las ínfulas del juicio razonado. Primero justificar la necesidad de someterse a un gobierno brutal y a una burocracia estúpida en nombre de la razón eterna, luego justificar la rebelión con esos mismos argumentos era una tarea paradójica, que encantó a Bakunin. En Moscú pudo gozar de su poder de convertir a pacíficos estudiantes en verdaderos derviches, buscadores extáticos de algún objetivo estético o metafísico. Más adelante en su vida, aplicó estos talentos en escala mayor, y produjo entre cierto material humano muy poco prometedor —relojeros suizos y campesinos alemanes— increíbles frenesíes de entusiasmo, que nadie más pudo producir en ellos, ni antes ni después.

Durante el período del que estoy tratando, Bakunin concentró estos siniestros talentos en la tarea relativamente humilde de exponer la *Enciclopedia* de Hegel, párrafo por párrafo, a sus extasiados amigos. Entre ellos se encontraba otro íntimo de Stankevich, Nicholay Granovsky, historiador apacible e idealista que había estudiado en Alemania y allí se volvió hegeliano moderado, y después volvió a dar conferencias en Moscú acerca de la historia medieval de Occidente. Granovsky logró convertir su tema, aparentemente remoto, en un medio de infundir a su público el respeto a la aparición occidental. En particular se extendió sobre el efecto civilizador de la Iglesia católica, del derecho romano y de las instituciones feudales, desarrollando sus tesis ante el creciente chauvinismo —con su hincapié en las raíces bizantinas de la cultura rusa— que por entonces era fomentado por el gobierno como antídoto a las peligrosas ideas de Occidente. Granovsky combinaba su erudición con un intelecto muy equilibrado, y no se dejaba arrebatar por teorías extravagantes. Sin embargo, era lo bastante hegeliano para creer que el universo ha de tener una pauta y un objetivo, que el hombre va acercándose lentamente a este objetivo, que la humanidad marcha hacia la libertad aun cuando el terreno esté lejos de ser llano o recto: hay obstáculos, las caídas son frecuentes y difíciles de evitar. A menos que aparezca un número suficiente de seres humanos con valor personal y sentido de dedicación, la humanidad tiende a caer en largas noches de reacción, pantanos de los que solo se logra salir a un costo terrible. No obstante, lenta y dolorosamente pero de modo inexorable, la humanidad va avanzando hacia un estado ideal de felicidad, justicia y belleza. Las conferencias de Granovsky, a principios de la década de 1840, sobre el tema aparentemente recóndito de los últimos reyes merovingios y los primeros carolingios, atrajeron un público numeroso y distinguido. Estas conferencias fueron consideradas, tanto por los «occidentalizantes» cuanto por sus nacionalistas enemigos eslavófilos casi como manifestaciones políticas de un sentimiento occidental, liberal y racionalista; antes que nada, de fe en el poder transformador de las ideas ilustradas contra el nacionalismo y el eclesiasticismo místico.

He mencionado el ejemplo de las famosas conferencias de Granovsky, apasionadamente aclamadas por sus amigos y atacadas por los conservadores,

como ilustración de las formas peculiares que en Rusia (y en menor grado en Alemania) hubo de adoptar el liberalismo político y social, si quería tener una voz. La censura era, al mismo tiempo, una pesada cadena y un acicate; hizo nacer cierta clase peculiar de escritura criptorrevolucionaria, más tortuosa y más intensa por la represión, y que al final convirtió toda la literatura rusa en lo que Herzen describió como «un gran documento de denuncia» contra la vida rusa.

El censor era el enemigo oficial, pero, a diferencia de su sucesor moderno, era casi completamente negativo. La censura zarista imponía silencio pero no decía directamente a los profesores lo que debían enseñar. No dictaba a los escritores lo que debían decir ni cómo decirlo, ni ordenaba a los compositores que indujeran este o aquel estado de ánimo entre su público. Simplemente, estaba destinada a impedir la expresión de cierto número de ideas «peligrosas» seleccionadas. Era un obstáculo, a veces enloquecedor. Pero como, a semejanza de tantas otras cosas de la vieja Rusia, era ineficiente, a menudo estúpida, indolente o deliberadamente tolerante, y como los ingeniosos y los desesperados siempre saben encontrar triquiñuelas, no pudo contener muchas cosas realmente subversivas. Los escritores rusos que pertenecían a la *intelligentsia* radical después de todo sí publicaron sus libros y, en general, en forma casi no modificada. El principal efecto de la represión consistió en desviar muchas ideas sociales, y políticas al ámbito relativamente seguro de la literatura. Esto ya había ocurrido en Alemania, y así ocurrió en escala mucho mayor en Rusia.

Sin embargo, sería un error exagerar el papel de la represión gubernamental al obligar a la literatura a adoptar un carácter político. El movimiento romántico era, en sí mismo, un factor no menos potente para crear literatura «impura», llenándola con un contenido ideológico. El propio Turgueniev, el más puro de todos los hombres de letras de su época, criticado frecuentemente por predicadores como Dostoievski o por los críticos «materialistas» de los sesenta, había pensado en un tiempo dedicarse a la carrera académica de profesor de filosofía. Se dejó disuadir, pero su temprano entusiasmo por Hegel resultó una influencia perdurable sobre su visión de la vida. Las enseñanzas de Hegel llevaron a unos a la revolución, a otros a la reacción; en uno y otro caso, emanciparon a sus partidarios de las

clasificaciones sobresimplificadas de los hombres, que según los folletinistas del siglo XVIII se dividían en virtuosos y viciosos, ilustrados e ignorantes, y los acontecimientos en buenos y en malos, y los liberó del concepto de hombres y cosas como inteligentes y predecibles de acuerdo con sus cadenas causales y claras, mecánicamente concebidas. Para Turgueniev, por lo contrario, todo es una mezcla de características en perpetuo proceso de transformación, infinitamente complejo, moral y políticamente ambivalente, fundido en combinaciones en constante cambio, y explicable tan solo en función de conceptos psicológicos e históricos siempre flexibles, a menudo impresionistas, que dejan lugar al elaborado juego recíproco de factores que son demasiado numerosos y efímeros para poder reducirlos a esquemas y leyes científicas. El liberalismo y la moderación de Turgueniev por los cuales fue tan criticado, lo llevaron a dejarlo todo pendiente, a permanecer al margen de la situación en un estado de apartamiento, alerta e irónico, sin compromisos, equilibrado, en una oscilación agnóstica entre el ateísmo y la fe, entre la creencia en el progreso y el escepticismo, observador en estado de serena duda emocionalmente controlada ante el espectáculo de la vida que nunca es exactamente lo que parece, donde toda cualidad está infectada por su opuesto, donde los caminos nunca son rectos, nunca forman pautas geométricamente regulares. Para él (esta es su versión de la dialéctica hegeliana) la realidad se escapa, siempre, de todas las artificiales redes ideológicas, de todas las suposiciones rígidas y dogmáticas, desafía todos los intentos de codificación, trastorna todos los sistemas simétricos morales o sociológicos, y solo se presta a los intentos cautelosos, emocionalmente neutrales, escrupulosamente empíricos, de describirla parte por parte, al presentarse a los ojos curiosos del observador moralmente desinteresado. También Herzen rechaza los sistemas y programas prefabricados; ni él ni Turgueniev aceptaron la doctrina hegeliana positiva, la vasta fantasía cosmológica, la teodicea histórica que trastornó a tantos de sus contemporáneos. Ambos fueron profundamente afectados por su efecto negativo: el socavar la fe ciega en las nuevas ciencias sociales, que animaba a los pensadores optimistas del siglo anterior.

Estos fueron algunos de los jóvenes rusos más destacados y célebres de la *avant-garde* de fines de los treinta y de los cuarenta —y hubo muchos

miembros de este grupo a quienes no podemos mencionar por falta de espacio— Katkóv, que comenzó como filósofo radical y después se volvió un famoso e influyente periodista reaccionario; el filósofo Redkin, el ensayista Korsh y el traductor Ketcher; el actor Shchepkin; jóvenes diletantes ricos como Botkin, Panaev, Sazonov, Ogarev, Galajov, el gran poeta Nekrasov y muchas figuras menores, cuyas vidas solo tienen interés para los historiadores sociales o de la literatura. Pero por encima de todas estas figuras se yergue el crítico Vissarión Belinsky. Sus defectos de educación y de gusto eran evidentes, su apariencia no era grata, y el estilo de su prosa dejaba mucho que desear. Pero llegó a ser el dictador moral y literario de su generación. Quienes cayeron bajo su influencia quedaron afectados por ella mucho tiempo después de su muerte. Y, para bien o para mal, la influencia de Belinsky transformó la literatura rusa —particularmente la crítica—, de manera radical, y al parecer para siempre.

III. VISSARION BELINSKY

En 1856 Iván Aksakov, uno de dos famosos hermanos eslavófilos, que no sentía ninguna simpatía hacia el radicalismo político, hizo un relato de uno de sus viajes por los centros provinciales de la Rusia europea. Este viaje fue concebido por Aksakov como una especie de peregrinación nacionalista; pretendía, al mismo tiempo, recibir aliento e inspiración del contacto directo con las masas intactas del pueblo ruso y advertir, a quienes lo necesitaran, de los horrores del Occidente y de las acechanzas del liberalismo occidental. Aksakov quedó profundamente decepcionado.

El nombre de Belinsky es conocido de todo joven con inquietudes [escribió Aksakov], de todo el que necesita una bocanada de aire fresco entre los miasmas pestilente de la vida provinciana. No hay maestro rural que no conozca —y se sepa de memoria— la carta de Belinsky a Gogol. Si se desea encontrar gente honrada, gente que se preocupe por los pobres y los oprimidos, un médico honrado, un abogado probo que no tema a una pelea, se les encontrará entre los seguidores de Belinsky... la influencia eslavófila es insignificante... los prosélitos de Belinsky van en aumento.

Es claro que nos encontramos ante un fenómeno importante de alguna índole: alguien a quien, ocho años después de su muerte, los jóvenes idealistas, en uno de los peores momentos de represión del siglo XIX, seguían considerando como su guía. Las reminiscencias literarias de los jóvenes radicales de los treinta y de los cuarenta —Panaev y su esposa; Turgueniev, Herzen, Annenkov, Ogareva, Dostoievski— coinciden en subrayar este aspecto de Belinsky como «conciencia» de la *intelligentsia* rusa: ensayista inspirado e indómito, ideal de los jóvenes *révoltés*, escritor que, casi único en Rusia, tenía el carácter y la elocuencia necesarias para proclamar clara y violentamente lo que muchos sentían, pero que no sabían o no podían declarar abiertamente.

Es fácil imaginar la clase de joven de quien estaba hablando Aksakov. En *Rúdin*, la novela de Turgueniev, hay un retrato discretamente irónico, pero favorable y conmovedor, de un típico radical de aquella época, empleado como tutor en una casa de campo. Es un estudiante universitario, torpe y de apariencia vulgar, ni inteligente ni interesante; en realidad, es vulgar y provinciano, un tanto ridículo, pero de corazón puro, embarzosamente sincero e indiscreto y cómicamente ingenuo. El estudiante es un radical, no en el sentido de que sostenga claras opiniones intelectuales o morales o políticas, sino porque está lleno de una vaga pero enconada hostilidad contra el gobierno de su país, contra los soldados, contra los funcionarios oscuros, corrompidos y atemorizados, contra los sacerdotes ignorantes, supersticiosos y serviles; con una profunda repugnancia hacia esa peculiar mezcla de miedo, codicia y odio a todo lo que sea nuevo o esté conectado con las fuerzas de la vida, que formaba la atmósfera rusa prevaleciente. Está en plena reacción contra la extraña variedad de resignación cínica que aceptaba la condición miserable y semibárbara de los siervos y el mortífero estancamiento de la sociedad provinciana rusa, como algo no solo natural, sino poseedor de un profundo valor tradicional, casi como un tipo de belleza espiritual, objeto de una peculiar mística nacionalista y casi religiosa. Rúdin es el alma y vida de las reuniones, y el joven tutor, totalmente seducido por su especiosa retórica liberal, adora hasta el suelo que pisa Rúdin y llena sus fáciles generalizaciones con todo su propio entusiasmo moral, su fe en la verdad y en el progreso material. Cuando Rúdin, aún alegre, encantador e irresistible,

rebotante de huecas trivialidades liberales, se niega a enfrentarse a una crisis moral, ofrece débiles excusas, se comporta como un canalla y como un imbécil, y sale de la difícil situación mediante una traicioncilla; su seguidor, el simple buscador de la verdad, queda estupefacto, asombrado y ofendido, sin saber en qué creer y hacia dónde volverse, en una situación típica de Turgueniev, en que cada uno termina comportándose con una debilidad y una irresponsabilidad que son humanas, pero desarmantes y desastrosas. El tutor, Basistov, es un personaje muy secundario, pero es descendiente directo, aunque humilde, del personaje contrastante —a veces su víctima—, del original «hombre superfluo» de la sociedad rusa, del Lensky de Pushkin (en contraste con Onegin); es de la misma cepa de Pierre Bezukhov (en contraste con el príncipe Andrey), de *La guerra y la paz*, de Levin en *Ana Karenina* y de todos los Karamazov, de Krutshifsky en la novela de Herzen ¿*Quién tiene la culpa?*, del estudiante del *Jardín de los cerezos*, del coronel Vershinin y del barón de *Las tres hermanas*. Es, en el marco de la década de 1840, la figura que llegó a ser considerada como una de las más características de la novela social rusa: el idealista desconcertado, el hombre de corazón puro, conmovedoramente ingenuo y entusiasta, víctima de infortunios que habrían podido evitarse, pero que no se evitaron. A veces cómico, a veces trágico, a menudo confuso, errático e ineficiente, es incapaz de ninguna falsedad o, al menos de falsedades irremediables, de algo que en el menor grado sea sórdido o traicionero; a veces débil y con lástima de sí mismo, como los héroes de Chéjov, a veces enérgico y furioso como Bazarov en *Padres e hijos*, nunca pierde cierta dignidad interna y una indestructible personalidad moral, en contraste con quien los filisteos ordinarios que forman la gran mayoría de la sociedad normal parecen, al mismo tiempo, patéticos y repulsivos.

El prototipo original de estos campeones de la humanidad perseguida, sinceros, a veces pueriles, otras veces iracundos, de los santos y mártires de la causa de los vencidos y los humillados, la encarnación real e histórica de este rusísimo tipo de heroísmo moral e intelectual es Vissarion Grigorievich Belinsky. Su nombre llegó a ser el mito ruso más grande del siglo XIX, detestable para los partidarios de la autocracia, la Iglesia ortodoxa y el nacionalismo ferviente, perturbador para los elegantes y distinguidos amantes

del clasicismo occidental, y por las mismas razones el idealizado ancestro de los reformadores y los revolucionarios de la segunda mitad del siglo. En un sentido auténtico, Belinsky fue uno de los fundadores del movimiento que culminó en 1917 con el derrocamiento del orden social que él, hacia el fin de su vida, cada vez más airadamente denunció. Difícil será encontrar un escritor radical ruso —y unos cuantos liberales— que, en algún momento no afirmaran ser sus continuadores. Hasta miembros tan tímidos y renuentes de la oposición como Annenkov y Turgueniev veneraron su memoria, y aun el propio censor del gobierno, Goncharov, dijo que había sido el mejor hombre que conociera. En cuanto a los verdaderos autores izquierdistas de la década de 1860 —los propagandistas revolucionarios Dobrolyúbov y Chernyshevsky, Nekrasov, Lavrov y Mijailovsky, y los socialistas que los siguieron, Plejanov, Martov, Lenin y sus seguidores, solemnemente lo reconocieron como uno de los primeros y, junto con Herzen, los más grandes héroes de los heroicos cuarenta, cuando la lucha organizada por una plena libertad, tanto social como política, y por una igualdad tanto económica como civil, comenzó según afirmaban, en el imperio ruso.

Así pues, es claro que, dicho sin exageración, Belinsky fue una interesantísima figura de la historia del pensamiento social ruso. Quienes hayan leído los recuerdos de sus amigos, Herzen, Turgueniev y, desde luego, Annenkov, descubrirán por sí mismos las razones de esto. Pero en el Occidente, Belinsky es, aún hoy, relativamente desconocido. Y sin embargo, como lo saben todos los que han leído intensamente sus obras, Belinsky es el padre de la crítica social de la literatura, no solo en Rusia, sino, quizás, en toda Europa, el enemigo más talentoso y formidable de las actitudes estéticas, religiosas y místicas hacia la vida. Durante el siglo XIX, sus opiniones constituyeron un verdadero campo de batalla entre los críticos rusos, es decir, entre dos visiones incompatibles del arte y, en rigor, de la vida. Belinsky fue siempre muy pobre y escribió para mantenerse; por tanto, escribió demasiado. Gran parte de sus escritos fueron redactados con una gran prisa, y una buena porción constituye trabajo rutinario, sin ninguna inspiración. Mas, pese a todas las críticas hostiles a las que se vio sometido desde sus principios como crítico (permítaseme añadir que Belinsky es hasta el día de hoy tema de una caldeada controversia: ninguna otra figura que haya muerto

hace más de un siglo ha provocado tanta devoción y tanto odio entre los rusos), sus mejores obras son consideradas en Rusia como clásicas e inmortales. En la Unión Soviética su lugar está asegurado, pues (pese a su eterna lucha contra el dogma y el conformismo), desde hace tiempo ha sido canonizado como padre fundador de la nueva forma de vida. Pero la cuestión moral y política que le preocupaba sigue aún abierta en Occidente. Ya esto, por sí solo, hace de él una figura de interés en la época presente.

La vida de Belinsky transcurrió, en lo externo, sin grandes acontecimientos. Nació, en cuna humilde, en 1810 o en 1811, en Sveaborg, Finlandia y creció en la remota ciudad de Chembar, en la provincia de Penza. Su padre fue un médico naval retirado, que se dedicó a una pequeña clientela... y a la bebida. Creció siendo un niño delgado, ya tuberculoso, prematuramente viejo, que jamás sonreía, siempre mortalmente serio, que pronto atrajo la atención de sus maestros por su inquebrantable dedicación a la literatura y su seria, prematura y al parecer devoradora pasión por la verdad. Fue a Moscú como estudiante pobre, con un estipendio del gobierno, y después de las tribulaciones e infortunios normales entre los estudiantes pobres donde aún era el hogar de la nobleza y del dinero —la Universidad de Moscú—, fue expulsado por razones que siguen oscuras, pero probablemente relacionadas con falta de conocimientos sólidos, y por haber escrito una obra en que atacaba la institución de la servidumbre. La obra, que se ha conservado, está muy mal escrita, es retórica, un tanto subversiva, y no vale nada como pieza literaria, pero su moraleja fue bastante clara para los intimidados censores universitarios, y el autor era pobre y no tenía protectores. Nedezhdin, por entonces joven profesor liberal de literatura europea en la universidad, que dirigía un periódico de vanguardia, quedó impresionado por la evidente seriedad de Belinsky y su pasión por la literatura; creyó haber encontrado una chispa de inspiración y lo contrató para que le escribiera críticas. Desde 1835 hasta su muerte, ocurrida trece años después, Belinsky produjo una continua corriente de artículos, críticas y ensayos para varias publicaciones. Sus escritos dividieron en campos rivales la opinión de los rusos educados y llegaron a ser el evangelio de los jóvenes progresistas de todos los rincones del imperio, especialmente de los

estudiantes universitarios que llegaron a ser sus partidarios más devotos y fanáticos.

Belinsky era de mediana estatura, delgado y huesudo, un poco encorvado; su rostro era pálido, un poco manchado, y enrojecía fácilmente al excitarse. Era asmático, se fatigaba fácilmente y por lo general parecía agotado, macilento y un tanto sombrío. Sus movimientos eran torpes, como de campesino, nerviosos y bruscos, y ante desconocidos solía mostrarse tímido, rudo y ensimismado. Entre sus íntimos, los jóvenes radicales Turgueniev, Botkin, Bakunin, Granovsky, estaba siempre lleno de vida y de irreprimible excitación. En medio de una discusión literaria o filosófica sus ojos brillaban, sus pupilas se dilataban y se paseaba de una pared a otra, hablando en voz alta, rápidamente, con violenta intensidad, tosiendo y agitando los brazos. En sociedad era torpe y parecía incómodo, guardando silencio; pero si oía expresar lo que él consideraba como sentimientos perversos o untuosos, intervenía, por principio, y Herzen atestigua que en tales ocasiones nadie podía resistir la fuerza de su terrible furia moral. Nunca brillaba más que cuando estaba excitado por la discusión. Permítaseme citar unas palabras de Herzen:

Sin controversia, a menos que estuviera irritado, no hablaba bien; pero cuando se sentía herido, cuando se tocaban sus convicciones más caras, los músculos de sus mejillas empezaban a temblar y su voz se quebraba... había que verlo: se lanzaba contra su víctima como una pantera, la hacía pedazos, la dejaba en ridículo, la hacía inspirar lástima; en el curso de todo ello desarrollaba su propio pensamiento, con asombroso poder y poesía. La discusión a menudo terminaba cuando la sangre brotaba de su garganta de enfermo. Pálido, ahogándose, con los ojos fijos en aquel a quien se estuviera dirigiendo, con mano temblorosa se llevaba el pañuelo a la boca y se interrumpía, terriblemente perturbado, víctima de su falta de vigor físico. ¡Cuánto lo amaba yo, y qué lástima me daba en aquellos momentos!

En una cena, con un decadente y respetable funcionario que había quedado del reino de la emperatriz Catalina, Belinsky se apartó de su tema para elogiar la ejecución de Luis XVI. Alguien se atrevió a decir frente a él que Chaadaev (un simpatizante ruso del catolicismo romano, que había denunciado la barbarie de su propio país), en un país civilizado había sido muy

acertadamente declarado loco por el zar, por insultar las convicciones más caras a su pueblo. Belinsky, después de tirar vanamente de la manga de Herzen rogándole en susurros que dijera algo, finalmente intervino él mismo, y dijo, en una voz apagada y muerta, que en países más civilizados aún la guillotina había sido inventada para la gente que expresaba ese tipo de opiniones. La víctima quedó aplastada, el anfitrión se alarmó y la reunión pronto se dispersó. Turgueniev, que detestaba los extremos y las escenas, amaba y respetaba a Belinsky precisamente por esta temeridad social, de la que él mismo notoriamente carecía.

Con sus amigos, Belinsky jugaba a las cartas, contaba chistes vulgares, hablaba durante toda la noche, fascinaba y agotaba a todos. No podía soportar la soledad. Había hecho un matrimonio desgraciado, por simple miseria y soledad. Murió de tuberculosis a principios del verano de 1848. El jefe de la gendarmería después expresó su pesar por la muerte de Belinsky añadiendo: «Nosotros le habríamos hecho pudrirse en una fortaleza». Belinsky tenía treinta y siete o treinta y ocho años cuando murió, en la plenitud de sus facultades.

Pese a la aparente monotonía de sus días, Belinsky llevó una vida de anormal intensidad, salpicada de agudas crisis intelectuales y morales, que coadyuvaron a destruirlo físicamente. La materia que había escogido, materia de la que no se le puede separar ni aun en el pensamiento, era la literatura y, aunque sus detractores lo han acusado de falta de auténtica capacidad, era agudamente sensible a la calidad puramente literaria, a los sonidos, a los ritmos y matices de las palabras, a las imágenes y al simbolismo poético y a las emociones puramente sensoriales dirigidas hacia ellos, sin embargo esto no fue el factor central de su vida. Su centro fue la influencia de las ideas; no solo en el sentido intelectual o racional en que las ideas son juicios o teorías, sino en este sentido, que acaso nos es aun más familiar, pero más difícil de expresar, en que las ideas encarnan emociones así como pensamientos, actitudes, tanto inarticuladas como explícitas, hacia los mundos interno y externo. Este es el sentido en que las ideas son, a veces, más extensas y más intrínsecas a los seres humanos que las sostienen que las opiniones o aun los principios, el sentido en que las ideas constituyen, y en realidad son, el complejo central de las relaciones de un hombre consigo mismo y con el

mundo exterior, y pueden ser huecas o profundas, falsas o verdaderas, cerradas o abiertas, ciegas o dotadas del poder de visión. Esto es algo que se descubre en el comportamiento consciente o inconsciente, en el estilo, en los gestos y las acciones y las minúsculas manías, por lo menos tanto como en cualquier explícita doctrina o profesión de fe. Eran las ideas y las creencias en este sentido, tal como se manifiestan en la vida y la obra de los seres humanos, —en lo que a veces es llamado vagamente ideología—, las que perpetuamente excitaban; a Belinsky al entusiasmo o a la ansiedad o al aborrecimiento, o lo mantenían en un estado que a veces equivalía a un frenesí moral. Creía muy apasionadamente en lo que creía, y a ello sacrificó su naturaleza misma. Cuando dudaba no dudaba menos apasionadamente, y estaba dispuesto a pagar por las respuestas a las preguntas que lo atormentaban. Como puede suponerse, estas preguntas eran acerca de la relación apropiada del individuo consigo mismo y con los demás, con la sociedad: acerca de las fuentes de la acción y el sentimiento humano, acerca de los fines de la vida; pero, en particular, acerca de la obra imaginativa del artista y de su propósito moral.

Para Belinsky, todas las cuestiones serias eran, siempre, cuestiones morales, acerca de aquello que es absolutamente valioso y digno de buscar por sí mismo. Para él, esto significaba la cuestión de lo único que es digno de saber, de decir, de hacer y, desde luego, de luchar por ello y, de ser necesario, de morir por ello. Las ideas que encontraba en libros o en conversaciones no eran para él, en primer lugar intrínsecamente interesantes o deliciosas o siquiera de importancia intelectual o para ser examinadas, analizadas, para reflexionar acerca de ellas de manera imparcial y objetiva. Las ideas eran, ante todo, verdaderas o falsas. Si eran falsas, entonces, como espíritus malos, había que exorcizarlas. Todos los libros representan ideas, aun cuando menos parece que así sea; y son esas ideas las que, ante todo, el crítico debe sondear. Para ilustrar esto presentaré un ejemplo de su método, curioso, en realidad grotesco pero, a mi juicio, revelador. Sus críticos y biógrafos no lo mencionan, ya que es una pieza de escritura bastante trivial. En el curso de su cotidiana vida periodística, Belinsky publicó una corta crítica de una versión rusa de cierta traducción francesa del siglo XIX de *El vicario de Wakefield*. La crítica comienza de modo bastante convencional, pero gradualmente va

adoptando un tono hostil e irritado: a Belinsky no le gusta la obra maestra de Goldsmith, porque considera que falsifica los hechos morales. Se queja de que en el personaje del vicario, Goldsmith representa la apatía, la estupidez plácida y la incompetencia como superiores, en última instancia, a las cualidades del luchador, del reformador, del agresivo campeón de las ideas. El vicario está representado como un alma simple, llena de resignación cristiana, impráctico y constantemente engañado. Y se implica que, de algún modo, esta natural bondad e inocencia son incompatibles y superiores a la inteligencia, al intelecto, a la acción. Para Belinsky, esta es una herejía profunda y condenable. Todos los libros representan puntos de vista, se basan en suposiciones subyacentes, sociales, psicológicas y estéticas, y la base en que reposa *El Vicario*, según Belinsky, es filistea y falsa. Es una glorificación de las personas que no participan en la lucha de la vida, que permanecen al margen sin comprometerse, *dégagés*, y que solo entran para ser estafadas y comprometidas por los activos y los malvados; y esto los conduce a la derrota material, pero a la victoria moral. Mas esto, exclama Belinsky, es cortejar el irracionalismo, la fe en «irla pasando», a la que por doquier se ha aferrado la burguesía y, hasta ese punto, es una deshonrosa representación de la cobardía como una sabiduría superior; del fracaso, la temporización, el apaciguamiento, como profunda comprensión de la vida. Podrá replicarse que esto es una exageración absurda, y que echa un peso excesivo sobre las espaldas del pobre vicario. Pero ilustra el comienzo de una nueva clase de crítica social, que en la literatura no busca tipos, ideales de hombres y de situaciones (como enseñaban los primeros románticos alemanes), ni un instrumento ético para reformar directamente la vida; busca, en cambio, la actitud ante la vida del autor individual, de su medio, de su época o de su clase. Esta actitud, entonces, requiere ser juzgada como lo sería en la vida; en primer lugar por su grado de autenticidad, su pertinencia al tema, su profundidad, su verdad, sus motivos últimos.

«Yo soy un *littérateur*», escribió. «Digo esto con un sentimiento doloroso, y sin embargo altivo y grato. La literatura rusa es mi vida y mi sangre». Y esto pretendió ser una declaración de posición moral. Cuando, a principios de este siglo, el escritor radical Vladimir Korolenko dijo «mi patria no es Rusia, mi patria es la literatura rusa», era esta posición la que tan

notoriamente estaba defendiendo. Korolenko hablaba de un movimiento que, con derecho, afirmaba que Belinsky era su fundador, de un credo según el cual solo la literatura estaba libre de las traiciones de la vida rusa cotidiana; solo ella ofrecía esperanzas de justicia, libertad y verdad.

Para Belinsky, libros e ideas eran acontecimientos decisivos, cuestiones de vida o muerte, de salvación o condenación, y por tanto reaccionaba a ellos con la más devastadora violencia. Por temperamento no era religioso; no era un naturalista, un esteta ni un erudito. Era un moralista, radicalmente secular y anticlerical. Para él la religión era un detestable insulto a la razón, los teólogos eran charlatanes y la Iglesia era una conspiración. Creía que la verdad objetiva era descubrible en la naturaleza, en la sociedad y en el corazón de los hombres. No era un impresionista ni estaba dispuesto a limitarse al análisis éticamente neutral o a la descripción minuciosa, sin tendencia ni comentario, de la textura de la vida o del arte. A esto lo habría considerado, como Tolstoi o Herzen, hueco, frívolo y autoindulgente; o bien (si se conocía la verdad moral pero se prefería la textura externa), como un cinismo deliberado y odioso. La textura era un integumento externo, y si el hombre deseaba saber realmente cómo era la vida y, por tanto, qué podía llegar a ser, había que distinguir lo que es eterno y de suprema importancia, de lo efímero, por muy atractivo que esto fuera. No bastaba con ver, ni aun con recrear lo que Virginia Woolf llamó el «velo semitransparente» que protege nuestra existencia, de la vida a la muerte; había que hundirse bajo el mero flujo de la vida y examinar la textura del lecho oceánico y ver cómo soplan los vientos y cómo fluyen las mareas, no como fin en sí mismo (pues ningún hombre puede ser indiferente a su propio destino), sino para dominar los elementos y dirigir la nave, acaso con infinitos sufrimientos y heroísmos, acaso contra fuerzas abrumadoras, hacia el objetivo de la verdad y la justicia social que el hombre en realidad sabe que constituyen (porque de esto no puede haber la menor duda) el único objetivo digno de buscarse por sí mismo. Quedarse en la superficie, agotarse en descripciones cada vez más elaboradas de sus propiedades y de las propias sensaciones era, o estupidez moral o inmoralidad calculada, o ceguera o una pérfida mentira que, al final, destruiría al hombre que la contara. Solo la verdad era hermosa y siempre sería hermosa. No podía ser horrible ni destructiva, ni hueca ni trivial, y no

vivía en las apariencias exteriores. Yacía «debajo» (como enseñaban Schelling, Platón y Hegel) y se revelaba solo a quienes se preocupaban exclusivamente por la verdad; por tanto, no era para los tibios, los alejados, los cautelosos, sino para los comprometidos moralmente, para quienes estaban dispuestos a sacrificar todo lo que poseían para descubrir y vindicar la verdad, y liberarse a sí mismos y a otros de las mentiras, las convenciones y los autoengaños que cegaban a los hombres ante el mundo y sus deberes para con él. Esto fue el credo, enunciado entonces por vez primera, de la *intelligentsia* rusa, de la oposición moral y política a la autocracia, a la Iglesia ortodoxa y al nacionalismo, el triple lema que repetían los partidarios del régimen.

Naturalmente, con el temperamento de un Lucrecio o un Beethoven, Belinsky, como crítico, y en contraste con sus contemporáneos occidentales, no era un conocedor clásicamente puro de formas platónicas, como Landor, ni un observador de genio como Sainte-Beuve, agudo pesimista, y desilusionado; era un moralista que, con dolores y esperanzas, apartaba la paja del grano. Si algo le parecía nuevo o valioso o importante o aun cierto, entraba en éxtasis de entusiasmo y proclamaba al mundo su descubrimiento en frases presurosas, mal escritas y apasionadas, como si esperar pudiese ser fatal porque fuera a distraerse la atención del siempre vacilante público. Más aún, debía proclamarse tumultuosamente la verdad, porque si se hablaba en voz normal quizás no se haría notar su decisiva importancia. Y de este modo, Belinsky, en su exuberancia, descubrió y elogió excesivamente a un puñado de escritores y críticos relativamente desconocidos y mediocres, cuyos nombres han sido hoy justamente olvidados. Pero también reveló, y por primera vez, toda la gloria del gran sol, de la literatura rusa, Alexander Pushkin, y descubrió y evaluó en su justo valor a Lermontov, Gogol, Turgueniev y Dostoïevski, para no mencionar a escritores de la segunda fila como Goncharov, Grigorovich o Koltsov. Desde luego, Pushkin había sido reconocido como autor de genio antes de que Belinsky empezara a escribir, pero fueron los famosos once ensayos de Belinsky los que establecieron su importancia no solo como poeta, sino en sentido literal, como creador de la literatura rusa, de su idioma, de su dirección y de su lugar en la vida nacional. Belinsky creó la imagen de Pushkin que en adelante había de dominar la

escritura rusa, como el hombre que era para la literatura lo que Pedro el Grande para el Estado ruso. Reformador radical, aniquilador de lo antiguo, creador de lo nuevo, implacable enemigo y fiel hijo de la tradición nacional, al mismo tiempo invasor de territorios extraños hasta entonces remotos e integrador de los elementos más profundos y nacionales del pasado ruso. Con coherencia y apasionada convicción, Belinsky pinta el retrato de un poeta que justamente se veía a sí mismo como heraldo y profeta, porque con su arte había dado a la sociedad rusa conciencia de sí misma como entidad espiritual y política, con sus terribles conflictos internos, sus anacronismos, su posición anómala entre otras naciones, su inmensa fuerza aún no probada, y su tenebroso e inquietante futuro. Con una multitud de ejemplos, demostró que esto se debía a Pushkin y no a sus predecesores, los trompeteros oficiales del espíritu y de la fuerza de Rusia, aun los más cultos y talentosos como el poeta épico Derzhavin, el admirado historiador Karamzin o su propio mentor, el generoso, romántico, melifluo y siempre delicioso Zhukovsky.

Este predominio exclusivo de la literatura sobre la vida, y de un hombre sobre toda la conciencia y la imaginación de un vasto pueblo, es un hecho del que no hay paralelo preciso, ni siquiera en el lugar ocupado en la conciencia de sus naciones por Dante o Shakespeare, Homero o Virgilio o Goethe. Y este extraordinario fenómeno, se piense lo que se piense de él, es hasta cierto grado aún no reconocido, obra de Belinsky y de sus discípulos, primeros que vieron en Pushkin al planeta central, al foco de luz en cuyo resplandor el pensamiento y el sentimiento ruso crecieron tan maravillosamente. Al propio Pushkin, que fue un hombre alegre, elegante y en la vida social altivo, displicente y caprichoso, esto le resultó bastante incómodo, y descubrió al escuálido y desaliñado Belinsky como «un tipo estafalario que, por alguna razón extraordinaria, parece adorarme». Pushkin sintió un poco de miedo, y entrevió que Belinsky tenía algo importante que decir: pensó en pedirle que colaborara con la revista que él mismo dirigía, recordó que sus amigos lo considerarían impresentable, y logró evitar un encuentro personal.

El esnobismo de Pushkin, sus recurrentes intentos de simular que era un aristócrata diletante y no un hombre de letras profesional, hirieron en lo vivo a Belinsky, muy sensible a las cuestiones sociales, así como la máscara de mundano cinismo que Lermontov adoptó en su primer encuentro le había

ofendido. No obstante, en presencia del genio, Belinsky lo olvidaba todo. Perdonó la frialdad de Pushkin y comprendió que tras la máscara byroniana de Lermontov, de su deseo de herir y de ser herido se ocultaba un gran poeta lírico, un crítico serio y penetrante y un atormentado ser humano de gran ternura y profundidad. El genio de estos hombres había ejercido un hechizo sobre él, y realmente fue en función del arte y la personalidad de estos hombres (en particular de Pushkin) como Belinsky, consciente de ello o no, trató de definir sus propias ideas de lo que es y lo que debe ser un artista creador.

Como crítico, durante toda su vida siguió siendo discípulo de los grandes románticos alemanes. Categóricamente rechazó las doctrinas didácticas y utilitarias de la función del arte que por entonces estaban en boga entre los socialistas franceses: «La poesía no tiene otro propósito que ella misma. Es su propio fin, así como la verdad es del conocimiento y el bien de la acción». Al principio del mismo artículo dice:

Todo el mundo, sus... colores y sonidos, todas las formas de la naturaleza y de la vida, pueden ser fenómenos poéticos, pero su esencia es la que está oculta en estas apariencias... Es ella la que encanta y fascina con el juego de la vida... [El poeta] es un organismo impresionable, irritable, siempre activo, que al toque más ligero produce chispazos eléctricos, que padece más dolorosamente, que saborea los placeres más intensamente que otros, ama más violentamente, odia con más pasión...

Y asimismo:

[La literatura es] el fruto de la libre inspiración, de los esfuerzos unidos, pero no organizados de los hombres... que plenamente expresan el espíritu del pueblo... Cuya vida interna manifiestan ellos... en su más ocultas profundidades y pulsaciones.

Con pasión rechazó la idea del arte como arma social, que por entonces predicaban George Sand y Pierre Leroux:

No os preocupéis por la encarnación de ideas. Si sois poeta, vuestras obras las contendrán sin que siquiera os enteréis; serán a la vez morales y racionales, si seguís vuestra inspiración libremente.

Este es un eco de August Wilhelm Schlegel y sus seguidores. Y Belinsky nunca se retractó de esta temprana opinión. Anenkov dice que buscaba en el arte una respuesta «integral» a todas las necesidades humanas, para colmar la brecha dejada por otras formas menos adecuadas de experiencia; que sentía que un perpetuo retorno a las grandes obras clásicas regeneraría y ennoblecería al lector, que solo ellas podían resolver —transformando su visión hasta que se revelaran las relaciones auténticas de las cosas— todos los problemas morales y políticos, siempre que siguieran siendo obras de arte espontáneas, autosustentadoras: mundos en sí mismas y no las falsas estructuras de la propaganda moral o social. Belinsky modificó sus opiniones a menudo y dolorosamente, pero hasta el fin de sus días creyó que el arte —y en particular la literatura— revelaba la verdad a quienes la buscaban. Que cuanto más puro fuese el impulso artístico —cuando más puramente artística fuera la obra— más clara y profunda sería la verdad revelada; y permaneció fiel a la doctrina romántica según la cual el mejor arte, el menos contaminado era, necesariamente, expresión no solo del artista individual sino, siempre, de un medio, de una cultura, de una nación, cuya voz, consciente e inconsciente, era el artista, una función sin la cual este era insignificante y sin valor, y solo en el contexto de la cual su propia personalidad cobraba algún significado. Nada de esto habría sido rechazado por sus enemigos esclavófilos: sus desacuerdos estaban en otra parte.

Y sin embargo, pese a su historicismo —común a todos los románticos—, Belinsky no pertenece al grupo de aquellos cuyo principal propósito y talento consiste en una crítica cuidadosa o un análisis histórico de los fenómenos artísticos, en relacionar una obra de arte o un artista con un preciso medio social, analizando las influencias específicas que revela su obra, examinando y describiendo los métodos que emplea, ofreciendo explicaciones psicológicas o históricas del triunfo o el fracaso de los efectos particulares que logra. En realidad, de vez en cuando Belinsky desempeñó tales tareas; y fue, en realidad, el primero y más grande de los historiadores de la literatura rusa; pero detestaba el detalle, y no sentía ningún atractivo por la investigación escrupulosa; leía sin ningún sistema, extensamente, leía y leía de una manera febril y frenética hasta que ya no podía más, y entonces escribía. Esto da a sus escritos una vitalidad incesante, pero no es la materia

de que está hecha la investigación equilibrada. Y sin embargo, su crítica del siglo XVIII no es tan ciega ni radical como han sostenido sus detractores. Su labor al asignar su lugar debido a escritores rusos anteriores (por ejemplo Tredyakovsky, Khemnitser, Lomonosov, Fonvizin y Dmitriev) y en particular sus páginas acerca del poeta Derzhavin y el fabulista Krylov son modelos de visión y juicio clarividente. Y, además, fulminó de una vez por todas las reputaciones de un buen número de mediocridades del siglo XVIII, y de sus imitadores.

Pero la capacidad del veredicto literario duradero no es la base de su genio. Su cualidad incomparable de crítico literario, la cualidad que poseyó en un grado difícilmente igualado en todo el Occidente, es la asombrosa frescura y plenitud con que reacciona a todas y cada una de sus impresiones literarias, sea de estilo o de contenido, y la apasionada devoción y los escrúpulos con que reproduce y pinta en palabras el vívido carácter original, el color y la forma y, ante todo, la cualidad moral de sus impresiones directas. Su vida, todo su ser, participaba en el intento de captar la esencia de la experiencia literaria que en un momento dado estuviera tratando de expresar. Tenía una capacidad excepcional para comprender y articular, pero lo que le distingue de otros críticos no menos talentosos, al menos en este respecto, como por ejemplo Saint-Beuve o Matthew Arnold, es que su visión era absolutamente directa; es decir, como si no se interpusiese nada entre él y el objeto. Varios de sus contemporáneos, entre ellos Turgueniev, observaron en él una semejanza casi física con un halcón y, en realidad, solía abalanzarse sobre un escritor como un ave de rapiña y desmembrarlo pieza por pieza, hasta haber dicho todo lo que tenía que decir. Sus exposiciones eran frecuentemente demasiado prolíficas, el estilo desigual, a veces tedioso y complicado; su educación había sido muy incompleta, y sus palabras tienen poca elegancia y magia intrínseca. Pero cuando se encontraba a sí mismo, cuando trataba de un autor digno de él, fuese para elogiarlo o para denunciarlo, hablando de ideas y de actitudes ante la vida, o de la prosodia y el idioma, su visión es tan intensa, tiene tanto que decir y lo dice de manera tan personal, la experiencia es tan viva y expresada con fuerza tan interrumpida y tan intransigente, que el efecto de sus palabras es casi tan poderoso y perturbador el día de hoy como lo fue para sus contemporáneos.

Él mismo decía que nadie podría comprender a un poeta o a un pensador si durante un tiempo no se sumergía completamente en su mundo, dejándose dominar por aquella visión, identificándose con aquellas emociones; en suma, tratando de vivir a través de las experiencias del escritor, de sus creencias y convicciones. De esta manera, en realidad, «vivió» a través de la influencia de Shakespeare y de Pushkin, de Gogol y de George Sand, de Schiller y de Hegel, y cuando se mudó de domicilio espiritual alteró su actitud y denunció lo que antes había elogiado, y elogió lo que antes había denunciado. Críticos posteriores le han acusado de haber sido un camaleón, una superficie sensible que reflejaba demasiado y se alteraba con excesiva rapidez, una guía no digna de fe, sin un núcleo permanente de principio interno, demasiado impresionable, demasiado indisciplinado, vivaz y elocuente, pero sin una firme y específica personalidad crítica, sin un enfoque definitivo ni un punto de vista identificable. Pero esto es injusto, y ninguno de sus contemporáneos que lo conocieron mejor habría podido comprender siquiera semejante juicio. Si alguna vez vivió un hombre de principios rigurosos, en realidad demasiado rigurosos y estrechos, dominado toda su vida por una pasión implacable, incesante y fanática por la verdad, incapaz de transigir o de adaptarse ni siquiera por un breve tiempo y superficialmente a nada en que no creyese plena y cabalmente, ese fue Belinsky. «Si un hombre no altera sus opiniones acerca de la vida y del arte, es porque está dedicado a su propia vanidad, antes que a la verdad», dijo. Belinsky alteró radicalmente sus opiniones dos veces, cada una después de una crisis dolorosa; en cada ocasión sufrió con una intensidad que los rusos parecen particularmente capaces de expresar con palabras, e hizo un relato completo cada vez, sobre todo en sus cartas, las más conmovedoras que se hayan escrito en lengua rusa. Quienes las han leído sabrán lo que quiero decir al hablar de la cualidad heroica de su probidad intelectual y emotiva, severamente inquebrantable y en continuo autoanálisis.

Belinsky adoptó varias posiciones intelectuales en su vida; se volvía de una a otra hasta agotarlas por completo, con gran esfuerzo y angustia, se liberaba de una para recomenzar la lucha. No llegó a una visión final o consecuente, y los esfuerzos de sus minuciosos biógrafos por dividir su pensamiento en tres o más períodos distintos, cada uno integrado y coherente, pasan, por alto demasiados hechos. Belinsky siempre está «recayendo» en

posiciones anteriores, ya abandonadas: su consecuencia era moral no intelectual. Empezó a filosofar a mediados del decenio de 1830, siendo un joven de 23 años, con la misma repugnancia y sensación de asfixia en el Estado policiaco de Nicolás I que sentían todos los jóvenes intelectuales con corazón y conciencia, y adoptó la filosofía que por entonces predicaban los jóvenes filósofos de Moscú, Stankevich y Bakunin, a cuyo círculo pertenecía. El idealismo era una reacción a la cruenta supresión que siguió a la abortada revuelta decembrista en 1825. Los jóvenes intelectuales rusos, alentados a ir a Alemania antes que a la inquieta y peligrosa Francia de Luis Felipe, retornaron llenos de metafísica alemana. La vida en la tierra, la existencia material y sobre todo la política, eran repulsivos, pero afortunadamente, carecían de importancia. Lo único que importaba era la vida ideal creada por el espíritu, las grandes construcciones imaginativas mediante las cuales el hombre trascendía al amargo medio material, se liberaba a sí mismo de su miseria y se identificaba con la naturaleza y con Dios. La historia de la Europa occidental revelaba muchas de esas sublimes realizaciones y era vana pretensión nacionalista creer que Rusia tuviera algo que ofrecer al lado de aquello. La cultura rusa (estaba diciendo Belinsky a sus lectores en la década de 1830) constituía un retoño artificial e importado, y hasta que surgió Pushkin no pudo hablarse de ella en el mismo párrafo en que se habían mencionado Shakespeare, Dante, Goethe y Schiller, o aun tan grandes escritores realistas como Walter Scott y aun Fenimore Cooper (!). La canción popular rusa y la *Byliny* y las epopeyas populares eran aún más insignificantes que las imitaciones, de segunda o tercera categoría, de modelos franceses, que formaban la miserable colección de reproducciones dignificadas con el nombre de literatura nacional rusa. En cuanto a los eslavófilos, su pasión por las costumbres y tradiciones rusas, por el atuendo eslavo y las canciones y danzas rusas, por los instrumentos musicales arcaicos, por la rigidez de la ortodoxia bizantina, su contraste de la profundidad y la riqueza espiritual de los eslavos con el decadente y «putrefacto» Occidente, corrompido por la superstición y el más sórdido materialismo... esto no era más que pueril vanidad y engaño. ¿Qué había dado Bizancio? Sus descendientes directos, los eslavos meridionales, se encontraban entre las naciones más muertas y sombrías de toda Europa. Si

todos los montenegrinos murieran mañana, gritó Belinsky en una de sus críticas, el mundo no quedaría más pobre. Comparado con una noble voz del siglo XVIII, un Voltaire o un Robespierre, ¿qué tenían que ofrecer Bizancio y Rusia? Tan solo el Gran Pedro, y él pertenecían al Occidente. En cuanto a lo glorificación del campesino manso y piadoso —el santo bobo tocado por la gracia—, Belinsky que, a diferencia de los esclavófilos, no era por su cuna noble ni caballero, sino hijo de un ebrio médico de aldea, no consideraba la agricultura como algo romántico y ennoblecedor, sino como degradante y embruteciente. Los esclavófilos lo enfurecían con sus dislates románticos y reaccionarios, con sus intentos de contener el progreso científico apelando a tradiciones antiguas, la mayoría de las veces inexistentes. Nada había más despreciable que el falso y barato nacionalismo, los atuendos arcaicos, el odio a los extranjeros y el deseo de anular la gran labor que Pedro el Grande tan audaz y magníficamente había comenzado. Como los enciclopedistas del siglo XVIII en Francia, cuyo carácter se asemejaba al suyo, Belinsky al principio de su carrera (y nuevamente hacia el fin de su vida) creyó que solo un déspota ilustrado —que impusiera la educación, el progreso técnico, la civilización material— podría rescatar a la embrutecida y bárbara nación rusa. En una carta escrita en 1837 a un amigo, dice Belinsky:

Ante todo, debes abandonar la política y guardarte de la influencia de los políticos sobre tu modo de pensar. Aquí en Rusia la política no significa nada, y solo cabezas huecas pueden tener que ver con ella... Si cada uno de los individuos que integran Rusia pudiesen alcanzar la perfección por medio del amor, Rusia sería el país más feliz del mundo sin política; la educación: tal es el camino de la felicidad.

Y, asimismo (en la misma carta):

Pedro es una prueba clara de que Rusia no desarrollará su libertad y su estructura civil a partir de sus propios recursos, sino que la recibirá de manos de sus zares, como tantas otras cosas. Ciertamente, hasta ahora no tenemos derecho. Somos, si así lo quieres, esclavos; pero ello es porque aún necesitamos ser esclavos. Rusia es como un niño y necesita una nodriza en cuyo pecho lata un corazón lleno de amor a ese lactante, y en cuya mano tenga un rodillo dispuesto a castigarlo si se porta mal. Dar al niño libertad completa es arruinarlo. Dar a Rusia en su estado actual una

constitución es arruinarla. Para nuestro pueblo la libertad... simplemente significa licencia. La liberada nación rusa no acudiría al parlamento, sino que correría a las tabernas a beber, a romper vasos y a colgar a los nobles porque se afeitan la barba y llevan vestidos europeos. La esperanza de Rusia es la educación, no... constituciones y revoluciones. Francia ha pasado por dos revoluciones y como resultado de ellas tiene una constitución. Y en esta Francia constitucional hay mucho menos libertad de pensamiento que en la autocrática Prusia.

Y, en otra parte:

Nuestra autocracia nos da completa libertad de pensamiento y de reflexión, pero limita nuestra libertad de elevar nuestras voces e intervenir en sus asuntos. Nos permite importar libros del extranjero, que luego nos prohíbe traducir o publicar. Y esto es recto y justo, porque lo que tú puedes saber no puede saberlo el mujic; una idea que puede ser buena para ti puede ser fatal para el mujic que, naturalmente, la interpretaría al revés. El vino es bueno para los adultos que saben qué hacer con él, pero fatal para los niños. Y la política es un vino que en Rusia hasta puede convertirse en opio... Así pues, ¡al diablo los franceses! Su influencia no nos ha producido más que daño. Hemos imitado su literatura y matado la nuestra. Alemania: esta es la Jerusalén de la humanidad moderna.

Ni siquiera la escuela nacionalista rusa llegaba tan lejos. En una época en que hasta un pensador tan occidental como Herzen, para no hablar siquiera de tibios liberales como Granovsky y Kavelin, estaba dispuesto a contemporizar, y de hecho, hasta cierto grado compartía el profundo y sincero afecto de los eslavófilos a la tradición y las viejas formas de la vida rusa, Belinsky se mostraba inflexible. La Europa occidental y más particularmente el despotismo ilustrado, eran los creadores de las más grandes realizaciones de la humanidad. Allí y solo allí se encontraban las fuerzas de vida y los cánones críticos de la verdad científica y filosófica, única que hacía posible el progreso. Los eslavófilos le habían dado la espalda y, por muy respetables que fuesen sus motivos, eran ciegos que guiaban a ciegos, de regreso al antiguo pantano de la barbarie ignorante y la postración, que habían requerido tan enormes esfuerzos del gran Pedro para levantar o al menos semilevantar a su primitivo pueblo; tan solo allí estaba la salvación. Esta doctrina es radical, individualista, ilustrada, antidemocrática. Los autores

soviéticos en busca de textos que justifiquen el papel progresista de las élites que gobiernan implacablemente han encontrado mucho que citar en los primeros escritos de Belinsky.

Mientras tanto, Bakunin había empezado a predicar Hegel a Belinsky, que no sabía alemán. Noche tras noche, lo catequizaba en el nuevo objetivismo, como más tarde lo harían en París a Proudhon. Finalmente, después de una terrible lucha interna, Belinsky se convirtió a la nueva fe antiindividualista. Antes ya le había atraído el idealismo de Fichte y de Schelling, expuesto por Stankevich, cuyo efecto había sido apartarlo completamente de los asuntos políticos, como sórdido caos del trivial mundo empírico, velo engañoso que ocultaba la armoniosa realidad del fondo. Ahora, esto se había acabado para siempre. Se trasladó a San Petersburgo y, bajo la influencia de su nueva religión, escribió en 1839-1940 dos célebres artículos, uno de ellos crítica de un poema y una obra en prosa, en el aniversario de la batalla de Borodino; el otro, la crítica de un ataque de un hegeliano alemán contra Goethe. «Lo real es lo racional», había dicho la nueva doctrina. Era pueril, vano y miope atacar la realidad o tratar de modificarla. Lo que es, es, porque tiene que ser. Comprender ello es comprender la belleza y la armonía de todo, conforme cae en su apropiado tiempo y lugar, de acuerdo con leyes inteligibles y necesarias. Cada cosa tiene su lugar en el vasto plan de la naturaleza, que se desarrolla como el gran tapete de la historia. Criticarlo solo es demostrar que el hombre no se ha adaptado a la realidad y que no la comprende lo suficiente. Para Belinsky no había cosas a medias. Herzen nos dice que cuando Belinsky había adoptado, finalmente, una opinión,

no retrocedía ante ninguna consecuencia. No se detenía ante nada, ni consideraciones de propiedad moral ni la opinión de los demás, que suelen atemorizar a naturalezas más débiles y menos elementales. No conocía el miedo porque era fuerte y sincero. Su conciencia estaba limpia.

Su interpretación (o la de Bakunin) de la doctrina hegeliana había convencido a Belinsky de que la contemplación y el entendimiento constituían una actitud espiritualmente superior a la de la lucha activa: por consiguiente, se arrojó a una «aceptación de la realidad» con el mismo frenesí de pasión con

que solo dos años después había de atacar a los quietistas y exigir una resistencia activa a las abominaciones de Nicolás I.

En 1839-1840, Belinsky proclamó que poder era razón, que la historia misma —la marcha de las fuerzas inevitables— santificaban lo real; que la autocracia, surgida en su momento, era sagrada; que Rusia era como era, parte de un plan divino, que señalaba hacia una meta ideal; que el gobierno —el representante del poder y la coerción— era más sabio que sus ciudadanos; que las protestas contra él eran frívolas, perversas y vanas. La resistencia a las fuerzas cósmicas siempre es suicida.

La realidad es un monstruo [escribió a Bakunin], armado con garras de acero, fauces enormes y terribles mandíbulas. Tarde o temprano devorará todo lo que le resista, lo que no pueda vivir en paz con ella. Para ser libre —y, en lugar de un terrible monstruo ver en ella la fuente de la felicidad— solo hay un medio: conocerla.

Asimismo:

Y contemplo la realidad a la que solía despreciar tanto, y tiemblo de mística alegría reconociendo su racionalidad, entendiendo que nada de ella puede ser rechazado, nada puede ser condenado ni menospreciado.

Y, en la misma línea:

Schiller fue... mi enemigo personal, y solo con gran esfuerzo logré impedir que mi odio a él rebasara los límites de toda la decencia de que yo era capaz. ¿Por qué este odio?

Porque, nos dice Belinsky, las obras de Schiller *Die Räuber*, *Kabale und Liebe* y *Fiesco* «indujeron en mí un odio salvaje al orden social, en nombre de un ideal abstracto de la sociedad, apartado de las condiciones geográficas e históricas del desarrollo, edificado en el aire». Esto hace eco, pero en una forma que en lo político resulta mucho más siniestra, a las máximas relativamente inofensivas de su anterior idealismo fichteano, cuando Belinsky había declarado que la sociedad siempre tiene la razón por encima del individuo, o que «el individuo solo es real y no un fantasmal hasta el punto en que es expresión individual de lo universal».

Sus amigos, estupefactos, guardaron silencio. Esto era nada menos que una gran traición, del más independiente y más intrépido de todos los jefes radicales. La impresión fue tan penosa que en Moscú casi no se atrevían a hablar de ello. Belinsky supo precisamente qué efecto causaría su secesión, y así lo dijo en sus cartas; sin embargo, no vio otra salida. Había llegado a sus conclusiones por un proceso racional, y si la alternativa era traicionar la verdad o traicionar a sus amigos, había de ser lo bastante hombre para traicionar a estos. A decir verdad, la idea del terrible dolor que esto, de una manera o de otra, le causaría, simplemente subrayaba la necesidad inevitable de este gran sacrificio a los principios. Su aceptación de las «leyes de bronce» del desarrollo social y la marcha de la historia como algo no solo inevitable sino justo, racional, moralmente liberador, estuvo marcada no obstante, entonces y después, por una profunda repugnancia a las condiciones de la sociedad rusa en general y de su propia sociedad en particular.

Nuestra vida [escribió a Konstantin Aksakov en 1840]... ¿Qué clase de vida debe ser? ¿Dónde está y de qué trata? Somos como individuos fuera de la sociedad, porque Rusia no es una sociedad. No tenemos vida política, ni religiosa, ni científica, ni literaria. Tedio, apatía, amargura, esfuerzos inútiles... esta es nuestra vida... China es un Estado repugnante, pero más repugnante es un Estado que poseía ricos materiales para la vida, pero que es mantenido en un armazón de hierro como un niño raquíico.

¿Y el remedio? Una conformidad con los poderes existentes: una adaptación a la «realidad». Como más de un comunista de fechas posteriores, Belinsky se gloriaba bajo el peso mismo de las cadenas con que había decidido sujetarse los pies, en la estrechez y la oscuridad misma que había decidido padecer; el escándalo y la repugnancia de sus amigos era una prueba más de la vastedad, y por tanto de la grandeza y de la necesidad moral de su sacrificio. No hay éxtasis comparable al de la autoinmolación.

Esta situación duró un año, y luego Belinsky no pudo soportarla más. Herzen le hizo una visita en San Petersburgo; todo comenzó de manera embarazosa y fría, y luego, en un gran arranque de emoción, Belinsky casi sufrió un colapso, y reconoció que su año hegeliano, con su voluntaria «aceptación» y glorificación de la negra reacción del régimen era como una pesadilla, una ofrenda en el altar no de la verdad, sino de una demencial

coherencia lógica. Lo que le importaba, lo que nunca había dejado de importarle, no era el proceso histórico o la situación del universo o la marcha solemne del dios hegeliano por el mundo, sino las vidas y las libertades y las aspiraciones de los hombres y las mujeres cuyos padecimientos no podía explicar ni redimir ninguna sublime armonía universal. Desde ese momento nunca más miró hacia atrás. Su alivio fue inmenso:

Abomino —escribió a Botkin— mi despreciable deseo de conciliarme con una realidad despreciable... ¡Viva el gran Schiller, noble abogado de la humanidad, brillante estrella de salvación que ha emancipado la sociedad de los ensangrentados prejuicios de la tradición! «¡Viva la razón y perezcan las tinieblas!», como solía exclamar el gran Pushkin. *La personalidad humana* está hoy, para mí, por encima de la historia, por encima de la sociedad, por encima de la humanidad... ¡Señor! Hoy me espanta pensar en lo que debió de estar ocurriendo dentro de mí... fiebre, demencia... hoy me siento como un convaleciente... no haré las paces con realidades viles, ni me adaptaré a ellas. Busco la felicidad tan solo en el mundo de la fantasía, solo las fantasías me hacen feliz. En cuanto a la realidad... la realidad es un verdugo...

Me atormenta la idea de los placeres de que he prescindido por el despreciable idealismo y la debilidad de mi carácter. Dios sabe qué viles y repugnantes absurdos he puesto en letras de imprenta, con toda la sinceridad y el fanatismo de una profunda, bárbara convicción... ¡Qué horrible zigzag parece haber en mi camino hacia la verdad! ¡Qué terrible precio he tenido que pagar, qué terribles errores he tenido que cometer en busca de la libertad, y qué amarga es esa verdad! ¡Qué vil es el mundo, especialmente en nuestras latitudes!

Y en el mismo año:

¡Oh, los absurdos dislates que he vertido...! Contra los franceses, esa enérgica y noble nación que ha regado su sangre por los derechos más sagrados de la humanidad: he despertado y recuerdo mis sueños con horror.

Y a propósito de la inexorable marcha del espíritu (recuerda Herzen):

Así, pues, no es para mí para el que creo, sino para el espíritu... realmente, ¿qué clase de idiota creen que soy? Preferiría no ser capaz de pensar. ¿Qué me importa a mí la conciencia del Espíritu?

Y en sus cartas se encuentran pasajes en que tan sacrosantas entidades metafísicas como la universalidad, la conciencia cósmica, el espíritu, el Estado racional, etc., son denunciadas como un Moloch de abstracción, que devora seres humanos vivos.

Un año después, finalmente ajustó cuentas con el propio maestro:

Todo lo que dice Hegel acerca de la moralidad es disparatado, ya que en el reino objetivo del pensamiento no hay moralidad... Aun si yo llegara a lo más alto de la escala del desarrollo humano, en ese punto aun tendría yo que pedirle [a Hegel] que me explicara todas las víctimas de la vida y de la historia, todas las víctimas del accidente y de la superstición de la Inquisición y de Felipe II, etc.; de otro modo, tendría que arrojarme de cabeza desde lo alto... Se me dice que la discordia es una condición de la armonía. Esto puede parecer agradable a las personas musicales, pero no es muy satisfactorio desde el punto de vista de aquellos cuyo destino es expresar en sus vidas el elemento de discordia.

Y en el mismo año trata de explicar esta aberración:

... como comprendimos que para nosotros no había vida en la vida real y como nuestra naturaleza era tal que sin vida no podríamos vivir, huimos a refugiarnos en el mundo de los libros y empezamos a vivir y amar de acuerdo con los libros, e hicimos de la vida y del amor una especie de ocupación, una especie de trabajo, una labor ansiosa... al final nos aburrimos, nos irritamos y nos enloquecimos unos a otros...

¡Ser social o morir! Este es mi lema. ¿Qué me importa a mí que algo universal viva en tanto que el individuo sufra, que el genio solitario viva en el cielo mientras el rebaño común se revuelca en el lodo? ¿Qué me importa a mí captar... la esencia del arte o de la religión o de la historia si no puedo compartir esto con todos los que deben ser mis hermanos, mis prójimos en Cristo, sino que me son ajenos y enemigos por causa de su ignorancia?... No puedo soportar la vista de niños jugando descalzos en el arroyo, de hombres pobres en andrajos, del cochero ebrio, del soldado que vuelve del servicio, del funcionario que camina con un portafolios bajo el brazo, del oficial del ejército orondo y satisfecho, del noble altanero. Cuando doy una moneda a un soldado o a un mendigo siento deseos de llorar, huyo de él como si hubiese hecho algo terrible y no quiero oír el sonido de mis propios pasos... ¿Tiene derecho el hombre de olvidarse a sí mismo en el arte o la ciencia, mientras esto sigue adelante?

Leyó al materialista Feuerbach y se volvió demócrata revolucionario; atacó con creciente ferocidad la tiranía, la ignorancia y las vidas bestiales de sus compatriotas. Después de librarse del hechizo de una mal comprendida metafísica alemana, sintió una gran liberación. Como siempre, la reacción adoptó una forma externa y se desbordó en apasionados cantos al individualismo. En una carta a su amigo Botkin denunció al medio intelectual por su falta de seriedad y de dignidad personal:

... Somos los desventurados Anarcasis de la nueva Escitia. ¿Por qué todos nos quejamos, hastiados, y luego nos afanamos, corremos y nos interesamos por todo sin apegarnos a nada, lo consumimos todo y seguimos con hambre? Nos amamos mutuamente, nos amamos cordialmente y ¿cómo probamos nuestra amistad? Solíamos entusiasmarnos mucho unos por otros, nos odiábamos unos a otros, meditábamos unos en otros, nos despreciábamos unos a otros... al separarnos durante largo tiempo derramábamos lágrimas saladas ante la sola idea de la reunión, estábamos enfermos de amor y de afecto: al encontrarnos, nuestras reuniones eran frías y opresivas, y nos separábamos sin pena. Así es como era, y ya es tiempo de que dejemos de engañarnos. Nuestros cultos profesores son pedantes, son una masa de corrupción social... somos huérfanos, hombres sin patria... el mundo antiguo es encantador... su vida contiene las semillas de todo lo que es grande, noble y valeroso, porque el fundamento de su vida es el orgullo personal, la dignidad y la santidad del individuo.

Sigue entonces una extática comparación de Schiller con Tiberio Graco y de sí mismo con Marat:

La personalidad humana se ha vuelto el punto en que yo temo perder la cabeza. Estoy empezando a amar a la humanidad *à la Marat*: para hacer feliz a la porción más pequeña de ella, creo que estoy dispuesto a destruir a los demás, por el fuego y por la espada.

Solo ama a los jacobinos: solo ellos son eficaces: «La espada de dos filos de la palabra y la obra, los Robespierres y los Saint-Justs... no las almibaradas y extáticas frases, el relamido idealismo de la Gironda», y esto conduce al socialismo, de esa índole premarxista, «utópica» que Belinsky abrazó antes de comprenderla, por su promesa de igualdad:

... socialismo... idea de ideas, esencia de esencias... el alfa y la omega de la fe y la ciencia. Llegará el día en que nadie será quemado vivo y a nadie le cortarán la cabeza... no habrá ricos ni pobres, ni reyes ni súbditos... [los hombres] serán hermanos...

Era esta visión mística la que Dostoievski tenía en mente cuando dijo, muchos años después de la muerte de Belinsky: «Creía... que el socialismo no solo no destruye la libertad de la personalidad individual sino que, por lo contrario, la restaura con resplandor inaudito, sobre bases nuevas, esta vez incommovibles». Belinsky fue el primero en decir a Dostoievski, por entonces aún joven y oscuro, que sus *Pobres Gentes* habían hecho, de un solo trazo, lo que los críticos vanamente trataban de hacer en sus extensos ensayos: había revelado la vida de los grises y humillados pequeños funcionarios rusos como nadie lo había hecho antes; pero Dostoievski le desagradó personalmente a Belinsky, que detestaba sus convicciones cristianas, y deliberadamente lo escandalizó con violentas y blasfemas tiradas. Su actitud hacia la religión era la de Holbach o Diderot, y por las mismas razones: «En las palabras *Dios y Religión*, solo veo las tinieblas, las cadenas y el *knut*».

En 1847 Gogol, cuyo genio había aclamado Belinsky, publicó un violento escrito antiliberal y antioccidental, pidiendo un retorno al antiguo sistema patriarcal, una tierra de siervos espiritualmente regenerados, una nación de terratenientes, del zar... La copa se desbordó. En una carta escrita desde el extranjero, Belinsky, en las últimas etapas de su enfermedad fatal, acusó a Gogol de traicionar la luz:

... No se puede guardar silencio cuando bajo capa de religión, apoyada por el látigo, se predican falsedad e inmoralidad como verdad y virtud.

Sí, yo os amé, con toda la pasión con que un hombre atado por vínculos de sangre a su patria ama su gloria, su esperanza, su orgullo, uno de sus grandes dirigentes a lo largo del sendero de la conciencia, el desarrollo y el progreso... Rusia no ve su salvación en el misticismo ni en el escepticismo ni en la piedad, sino en los logros de la educación, la civilización y la cultura humana. No necesita sermones (ya ha oído demasiados), ni plegarias (ya las ha musitado, demasiado a menudo), sino el despertar del pueblo al sentimiento de la dignidad humana, perdida durante tantos siglos en la inmundicia y en el lodo. Necesita leyes y derechos, no de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, sino con las del

buen sentido y la justicia... En lugar de ello, nuestra patria ofrece el terrible espectáculo de un país en que unos hombres compran y venden a otros, sin siquiera la hipocresía de los norteamericanos que dicen que los negros no son hombres... un país en que no hay garantías de libertad personal, ni de honor o de propiedad, ni siquiera un estado policíaco, tan solo enormes empresas de ladrones y asaltantes oficiales... el gobierno... sabe bien lo que los terratenientes hacen a los campesinos y cuántos terratenientes son masacrados por sus siervos cada año... Predicador del látigo, apóstol de la ignorancia, campeón del oscurantismo y la nueva reacción, defensor del modo de vida tártaro, ¿qué estáis haciendo? Mirad la tierra a vuestros pies. Estáis al borde de un abismo. Halláis vuestras enseñanzas en la Iglesia ortodoxa, y eso lo comprendo, pues la Iglesia siempre ha favorecido látigos y prisiones, siempre se ha arrastrado ante el despotismo. Pero ¿qué tiene que ver esto con Cristo? Desde luego, un Voltaire cuyas burlas apagaron las llamas del fanatismo y de la ignorancia en Europa, es incomparablemente más un hijo de Cristo, carne de su carne y sangre de su sangre, que todos vuestros párrocos, obispos, patriarcas, metropolitanos... [nuestros sacerdotes rurales] son los protagonistas de burdos cuentos populares... el sacerdote siempre es el glotón, el avaro, el sicofante, el hombre que ha perdido todo sentido de la vergüenza... la mayor parte de nuestros clérigos son, o bien eruditos pedantes, o bien hombres asombrosamente incultos y ciegos. Solo nuestra literatura, a pesar de una bárbara censura, da señales de vida y de un avance continuo. Por ello, el llamado del escritor es tan considerado entre nosotros, por ello hasta un modesto talento literario triunfa; por ello la profesión de las letras ha puesto bajo su sombra el brillo de las charreteras y los deslumbrantes uniformes; por ello un escritor liberal, hasta aquel cuya capacidad es limitada, despierta la atención general, mientras que los grandes poetas que... venden su talento para servir a la Iglesia ortodoxa, la autocracia y el nacionalismo, pronto pierden su popularidad. El pueblo ruso tiene razón. Ve en los escritores de Rusia a sus únicos guías, defensores y salvadores de las tinieblas de su autocracia, la ortodoxia y el nacionalismo ruso. Yo puedo perdonar un libro malo, pero no un libro dañino.

Leyó esta carta a sus amigos de París, «Esta es una obra de genio», dijo Herzen en voz baja a Annenkov, quien describió la escena, «y creo que es su última voluntad y su testamento». Este célebre escrito llegó a ser la biblia de los revolucionarios rusos. En realidad, por leerlo en un círculo clandestino de discusión, Dostoievski fue condenado a muerte, pero luego enviado a Siberia.

En su fase final, Belinsky fue un humanista, un enemigo de la teología y de la metafísica y un demócrata radical que, por la extrema fuerza y vehemencia de sus convicciones, convirtió disputas exclusivamente literarias en los comienzos de movimientos sociales y políticos. Refiriéndose a él, Turgueniev dijo que hay dos tipos de escritor: un autor puede ser brillantemente imaginativo y creador, pero quedarse en la periferia de la experiencia colectiva de la sociedad de la que forma parte; o bien puede vivir en el centro de la sociedad, conectado «orgánicamente» con las emociones y el estado mental de su comunidad. Belinsky sabía, como solo lo saben los verdaderos críticos sociales, dónde podía encontrarse el centro de gravedad moral de un libro, de una opinión, de un autor, de un movimiento, de una sociedad entera. El problema central de la sociedad rusa no era político, sino social y moral. El ruso inteligente y despierto deseaba, ante todo, que le dijeran qué hacer, cómo vivir como individuo, como persona privada. Turgueniev atestigua que nunca hubo gente más interesada en los problemas de la vida y nunca menos en los de la pura teoría estética, que en las décadas de 1840 y 1850. La creciente represión había hecho de la literatura el único medio en que podía encontrarse cierto grado de libre discusión de las cuestiones sociales. En realidad, la gran controversia entre eslavófilos y «occidentales», entre la visión de Rusia como organismo espiritual y social aún no corrompido, vinculado por impalpables nexos de amor común, piedad natural y reverencia a la autoridad, al que la aplicación de formas e instituciones artificiales, «sin alma», de Occidente había hecho y seguiría haciendo terribles daños y, por otra parte, la visión, que sostenían los «occidentales», de un atrasado despotismo semiasiático, al que faltaban aun los rudimentos de la justicia social y la libertad individual; este crucial debate, que dividió a todos los rusos educados en el siglo XIX, fue llevado adelante bajo capa de discusión literaria y filosófica. Las autoridades no veían con agrado ni a uno ni a otro bando y, con cierta razón, consideraban la discusión pública de todo asunto serio, en sí misma, como amenaza al régimen. Sin embargo, las técnicas más eficaces de supresión, tal como hoy las conocemos, aún no se habían inventado, y la controversia semiclandestina continuó, más enconada y personal, por la aguda conciencia de sus propios orígenes sociales, que infectaba las opiniones y la calidad del sentimiento de

los principales adversarios.

En los días de Belinsky, en las décadas de 1830 y 1840, Rusia seguía siendo, en términos generales, una sociedad feudal. Era preindustrial y, en algunas partes, semicolonial. El Estado se basaba en divisiones claramente marcadas, que separaban a los campesinos de los mercaderes y del bajo clero, y había una brecha aún más extensa que dividía la nobleza y la clase media. No era totalmente imposible, aunque sí muy difícil y poco común, elevarse de un estrato más bajo a otro más alto. Pero para lograr esto, un hombre no solo debía tener una energía excepcional, una ambición y un talento excepcionales, sino también cierta decisión y capacidad de renegar de su pasado, y de identificarse moral, social y mentalmente con el medio superior que, en ciertas condiciones, si se había esforzado lo suficiente, acaso estuviera dispuesto a recibirlo y asimilarlo. El ruso más notable del siglo XVIII, el padre de las «bellas letras» y de las ciencias naturales en su país, Mijailo Lomonósov —el Leonardo ruso— fue un hombre de origen humilde y oscuro, que se elevó y fue transformado. En sus escritos hay mucho robusto y vigoroso, pero nada primitivo, ni un solo rastro de acento rústico. Tenía todo el celo de un converso y, por si fuera poco, un autodidacto, e hizo más que nadie por establecer las convenciones formales de la prosa literaria y el verso ruso a fines del siglo XVIII, rigurosamente modelados sobre las prácticas europeas (es decir, francesas) más elaboradas de su época. Hasta el segundo cuarto del siglo XIX, solo la élite social poseyó suficiente educación, tiempo libre y gusto educado para dedicarse a las bellas artes, y en particular a la literatura: observaban a los mandarines de Occidente y tomaban poco (si acaso, aquí y allá, un toque de color local) de las tradicionales artes y técnicas aún practicadas con destreza e imaginación por campesinos y artesanos en rincones olvidados del inmenso imperio. La literatura era algo elegante, y la practicaban extensamente los aristócratas diletantes y sus protegidos en San Petersburgo y, en menor grado, en Moscú: la primera, sede del gobierno, la segunda, hogar de ricos mercaderes y de la más sólida y antigua nobleza, que veían con desdén la fría y enrarecida atmósfera de la capital europeizada. Los nombres más característicos de la primera generación del gran renacimiento literario —Karamzin y Zhukovsky, Pushkin y Griboedov, Baratynsky y Venevitinov, Vyazemsky y Shakhovsky, Ryleev y los dos Odоеvsky—

salieron de este estrato social. En realidad, se permitió el ingreso a unos cuantos individuos de fuera: el crítico y periodista Polevoy, pionero del naturalismo literario en Rusia, fue hijo de un mercader de Siberia, y el poeta lírico Koltsov siguió siendo campesino hasta el fin de sus días. Pero tales excepciones no afectaron grandemente la jerarquía literaria establecida. Polevoy, de origen humilde, después de comenzar bastante valerosamente como *frondeur* contra la élite, generalmente fue asimilándose el estilo y los métodos del grupo dominante y terminó su vida (cierto, después de haber sido perseguido por las autoridades) como manso y atemorizado partidario de la Iglesia ortodoxa y del gobierno autocrático. Koltsov, que conservó hasta el fin el dialecto de su país logró la fama precisamente así: como genio primitivo, como el campesino sencillo no estropeado por la fama, que encantaba a la gente de los salones más refinados con la frescura y espontaneidad de su talento, y que conmovía a sus admiradores de buena cuna con la casi exagerada humildad de sus modales, con su vida triste y sin pretensiones.

Belinsky acabó con esta tradición, de una vez para siempre. Lo hizo porque entró en el mundo de sus superiores sociales, de acuerdo con sus propias condiciones, sin rendir nada. Era un rústico provinciano cuando llegó a Moscú, y conservó hasta el fin de su vida muchos de los prejuicios y hábitos de su clase. Había nacido en la pobreza y creció en la atmósfera, al mismo tiempo vacía y ruda, de una remota aldea, en una provincia atrasada. En cierto grado, Moscú lo ablandó y lo civilizó, pero hasta el fin subsistió en él un núcleo de rudeza, y un tono cohibido, rudo y a veces agresivo en sus escritos. Y este tono entró en la literatura rusa, para nunca dejarla: durante todo el siglo XIX llegó a ser perturbadora característica de los radicales de la política, impacientes ante la urbanidad de la *intelligentsia* conservadora o apolítica. Conforme el movimiento revolucionario cobró mayor intensidad, esta nota se hizo, por turnos, estridente y violenta o callada y ominosa. Escribir en este tono llegó a ser, gradualmente, cuestión de principio: arma deliberadamente empleada por los *sans culottes* intelectuales contra los partidarios del orden establecido, el tono rudo y desafiante de los jefes de los oprimidos y discriminados, dispuestos a acabar de una vez por todas con las pulidas ficciones que simplemente ocultaban la inercia, la futilidad y, sobre

todo, la despiadada perversidad del sistema prevaleciente. Belinsky habló con este acento porque esa clase de rudeza era natural en él, porque había leído mucho pero era solo semieducado y violentamente emocional (no contenido por la crianza tradicional ni por un temperamento moderado por la naturaleza), dado a las tormentas de indignación moral, constantemente hirviendo, protestando y gritando contra la iniquidad y la mentira, sin fijarse en el momento, el lugar ni la compañía. Sus seguidores adoptaron sus costumbres, porque formaban el partido de los *enragés*, y este llegó a ser el acento tradicional de la nueva verdad que había de declararse con ira, con la sensación de un insulto recién recibido.

En este sentido, el auténtico heredero de Belinsky es el «nihilista» Bazarov en *Padres e hijos* de Turgueniev. Cuando el culto pero insoportable tío en esa novela, que defiende los modales elegantes y Pushkin, y una visión esteticista de la vida (con la que el propio Turgueniev se siente identificado hasta cierto punto, aunque no sin cierto sentido de culpa), pregunta por qué la disección de ranas y todo el instrumental de la anatomía moderna deben considerarse tan supremamente interesantes o transcendentales, Bazarov replica, con deliberada rudeza y arrogancia que ello es así porque son «verdad». Esta clase de violenta *boutade*, que asevera la supremacía de los hechos materiales de la vida y la naturaleza, llegó a ser el grito de batalla de la sección rebelde de la *intelligentsia*, y se volvió deber no solo decir la verdad desagradable, sino decirla en voz alta, tan fuertemente como fuera posible, pisotear con excesiva brutalidad los delicados valores estéticos de la vieja generación, y valerse del escándalo como táctica. El enemigo era numeroso, potente y bien atrincherado y, por tanto, la causa de la verdad no podía triunfar sin una destrucción total de sus obras de defensa, por muy valiosas o atractivas que pudiesen ser en sí mismas. El propio Belinsky no llevó esta actitud hasta su grado extremo y más destructivo, aun cuando Bakunin ya había empezado a hacerlo durante su vida; era demasiado sensible a la experiencia artística como tal, demasiado impresionable por la magia del genio literario, ya proviniese de fuentes radicales o reaccionarias, y demasiado honrado para practicarla implacablemente por sí mismo. Pero la actitud intransigente y puritana hacia la verdad, en particular la pasión por el lado peor e inmencionable de las cosas, la insistencia en afirmarlo a toda

costa, así requiriese el sacrificio de las bellezas literarias y, en consecuencia, cierto exagerado hincapié en los términos angulosos, brutales, directos, calculados para provocar ciertos tipos de reacción aguda: esto provino de él y solo de él, y llegó a alterar el estilo y el contenido de las grandes controversias políticas y artísticas de los cien años que han transcurrido desde su muerte.

En la sociedad pulida, elegante, espiritual, alegre y socialmente perfecta de los intelectuales de Moscú y de San Petersburgo, Belinsky siguió hablando, a ratos hasta gritar en su propio idioma disonante, y siguió siendo independiente, violento, mal adaptado, y, en realidad, lo que después se llamó «consciente de su clase», hasta el fin de sus días; y llegó a considerársele como una figura profundamente perturbadora, precisamente por esta razón, como un extraño no asimilado, un derviche, un fanático moral, un hombre cuya conducta desenfrenada amenazaba las convenciones aceptadas en que se basaba el mundo literario y artístico civilizado. Belinsky conservó su independencia, pero a un costo; desarrolló excesivamente el lado áspero de su naturaleza, y a veces arrojó juicios innecesariamente crudos; era demasiado intolerante ante los refinamientos y los melindres excesivos, demasiado desconfiado de lo simplemente bello, y, a veces en lo físico y lo moral fue cegado por la violencia de su propio dogmatismo moral. Pero su individualidad era tan fuerte, el poder de sus palabras tan grande, sus motivos tan puros y tan intensos, que (como he dicho antes) la misma tosquedad y torpeza de su estilo creó su propia tradición de sinceridad literaria. Esta tradición de protesta y revuelta es de una calidad totalmente distinta de la tradición de los radicales bien educados de la década de 1840, que sacudieron y al final destruyeron la clásica fachada aristocrática de la «edad augusta» de la literatura rusa. El círculo, o los dos círculos traslapantes en que Belinsky se movía, estaban casi integrados, en su época, por hijos de hidalgos terratenientes. Pero, a su debido tiempo, esta oposición aristocrática cedió el lugar a figuras más violentas salidas de la clase media y del proletariado. De estas, Belinsky es el antepasado más grande y más directo.

Los escritores izquierdistas de épocas posteriores inevitablemente tendieron a imitar los defectos de sus cualidades, en particular la brutal llaneza y el descuido de su dicción como medida de su desprecio al gusto

minucioso y a veces exquisito de las *belles lettres* pulidas, contra las cuales estaban en tan abierta rebelión. Pero mientras las crudezas literarias de críticos tan radicales de los sesenta como Chernishevsky o Pisarev eran deliberadas —un arma consciente en la guerra por el materialismo y las ciencias naturales, contra los ideales del arte puro, el refinamiento y el cultivo de las actitudes estéticas, no utilitarias ante las cuestiones personales y sociales—, el caso de Belinsky es más doloroso y más interesante. Belinsky no era un materialista crudo, y ciertamente no era un utilitario. Creía en su vocación de crítico como un fin valioso en sí mismo. Escribía como hablaba: en frases informes, excesivamente largas, presurosas y enredadas, solo porque no tenía un mejor medio de expresión, porque aquel era su medio natural, en el que pensaba y sentía.

Permítaseme recordar nuevamente al lector que la literatura rusa, durante varias décadas, antes y después de Pushkin, practicada, como lo era, casi exclusivamente por los miembros «despertados» de la clase superior y la clase media alta, bebía en fuentes extranjeras, principalmente francesas y después alemanas, y que estuvo marcada por una sensibilidad absolutamente excepcional al estilo y la sutileza de los sentimientos. Las preocupaciones de Belinsky, con toda su visión del proceso de la creación artística, eran básicamente sociales y morales. Era un predicador, predicaba con fervor, y no siempre podía dominar el tono y el acento de sus proferimientos. Escribía como hablaba, con una entonación ríspida, ocasionalmente discordante, y los amigos de Pushkin —estetas y mandarines— intuitivamente retrocedían ante aquel hombre vulgar, ruidoso, frenéticamente excitado y con una educación que no pasaba de mediana. Belinsky, cuya admiración de sus magníficos logros era sincera e ilimitada, se sintió (como tantas otras veces) herido y humillado socialmente. Pero él no podía alterar su naturaleza, ni tampoco podía modificar ni pasar por encima de la verdad tal como la veía, dolorosamente pero, de vez en cuando, con abrumadora claridad. Su orgullo era grande, y estaba dedicado a una causa; la causa era la de la verdad sin adornos, y a su servicio Belinsky estaba dispuesto a vivir y morir.

La élite literaria, los amigos de Pushkin, el grupo de Arzamas, tal como se les llamaba, pese a ciertas ideas radicales adquiridas en el exterior, en la victoriosa batalla contra Napoleón, a pesar del interludio decembrista, era en

el fondo conservadora, si no siempre políticamente, sí en sus hábitos sociales y su temperamento; estaba conectada con la corte y el ejército, y era profundamente patriota. Belinsky, a quien esta parecía una visión retrógrada, un pecado contra la luz de la ciencia y la educación, estaba convencido de que Rusia tenía que aprender del Occidente, tecnológicamente progresivo, y no enseñarle, que el movimiento eslavófilo era un engaño romántico y, en su forma más extrema, una ciega megalomanía nacionalista, que las artes y ciencias y formas de vida civilizada del Occidente ofrecían la primera y la única esperanza de sacar a Rusia de su atraso. Herzen, Bakunin y Granovsky también creían esto, desde luego. Pero ellos habían recibido una educación semioccidental, y les resultaba fácil y a la vez agradable viajar y vivir en el extranjero y entrar en relaciones sociales y personales con franceses o alemanes cultos. Hasta los eslavófilos que llamaban caduco y decadente al Occidente quedaban encantados de sus visitas a Berlín o a Baden-Baden o a Oxford, o al propio París.

Belinsky, en lo intelectual un ardiente occidentalista, era en lo emocional más profunda y desdichadamente ruso que ninguno de sus contemporáneos, no hablaba lenguas extranjeras, y no podía respirar libremente en ninguna otra atmósfera que no fuese la de Rusia; en el extranjero se sentía miserable y perseguido. Para él, la cultura occidental era digna de respeto y emulación, pero los hábitos de vida occidentales le resultaban personalmente insufribles. En un viaje por mar que hizo a Alemania empezó a suspirar amargamente por su hogar en cuanto dejó atrás las costas de su patria; la Madona Sixtina y las maravillas de París no lo reconfortaron. Después de un mes en el extranjero, estaba casi loco de nostalgia. En un sentido auténtico, Belinsky encarnaba los elementos intransigentes de un temperamento y un modo de vida eslavos en mayor grado que sus amigos y contemporáneos, ya fuesen como Turgueniev, que estaban a sus anchas en Alemana y París y se sentían desdichados en Rusia; o como los eslavófilos, que llevaban la vestimenta tradicional rusa y en secreto preferían un poema de Goethe o una tragedia de Schiller a cualquier número de antiguas baladas rusas o crónicas eslavas. Este profundo conflicto interno entre las creencias intelectuales y las necesidades emocionales, a veces casi físicas, constituye una enfermedad característicamente rusa. Al avanzar el siglo XIX y hacerse más aguda y

claramente expresada la lucha entre las clases sociales, la contradicción que atormentaba a Belinsky surgió más claramente. Los marxistas o socialistas agrarios o anarquistas, cuando no son nobles ni profesores universitarios, es decir, hasta cierto grado miembros profesionales de una sociedad internacional, se inclinan con gran convicción y sinceridad ante el Occidente, en el sentido en que creen en su civilización y sobre todo en sus ciencias, sus técnicas, su pensamiento y sus prácticas políticas; pero cuando se ven obligados a emigrar, encuentran la vida en el extranjero más angustiosa que los otros exiliados. Herzen, Bakunin, Turgueniev, Lavrov fueron caballeros de nacimiento y vivieron en el extranjero, si no felices, al menos sin amargarse específicamente por su contacto con él. A Herzen no le gustó gran cosa Suiza, y le disgustaron mucho Twickenham y Londres, pero prefirió cualquiera de ellas a San Petersburgo bajo Nicolás I, y se sintió feliz en la compañía de sus amigos franceses e italianos. Turgueniev pareció siempre más que satisfecho en las posesiones de *Madame Viardot* en Bougival. Pero no es posible pensar en Belinsky como un emigrado voluntario, como no es posible pensar así en el Dr. Johnson o en Cobbett. Tronaba y rabiaba, y atacaba las más sacrosantas instituciones rusas, pero no salía de su país. Y aunque debía saber que la prisión y la muerte lenta y dolorosa eran inevitables si persistía, evidentemente no pudo pensar ni por un momento en emigrar, dejando atrás las fronteras del imperio ruso: los esclavófilos y los reaccionarios eran el enemigo, pero la batalla solo podía trabarse en su tierra natal. No guardaría silencio, ni se iría al exterior. Su cerebro estaba con Occidente, pero su corazón y su maltratado cuerpo estaban con la masa de los silenciosos campesinos y pequeños comerciantes: la «pobre gente» de Dostoievski y los habitantes de mundo de la terrible imaginación cómica de Gogol. Hablando de la actitud de los occidentalizantes hacia los esclavófilos, dijo Herzen:

Sí, nosotros éramos sus contrincantes, pero muy peculiares. Teníamos solo un amor, pero no tomaba la misma forma.

Desde nuestros primeros años nos poseyó un sentimiento poderoso, inexplicable, fisiológico, apasionado, que ellos tomaron por un recuerdo del pasado, nosotros por una visión del futuro... un sentimiento de amor ilimitado, que abarcaba todo nuestro ser, amor al pueblo ruso, al modo de vida ruso, al tipo mental ruso. Nosotros, como Jano o como el águila de

dos cabezas, mirábamos en direcciones opuestas, mientras un corazón latía en todos nosotros.

Belinsky no se vio desgarrado por ideales incompatibles. Era una personalidad integrada, en el sentido en que creía en sus propios sentimientos, y por tanto estaba libre de la lástima de sí mismo y del sentimentalismo que brotan al condonar sentimientos que no se respetan. Pero había una división dentro de él, surgida de una simultánea admiración a los valores y a los ideales de Occidente, y una profunda falta de empatía, en realidad disgusto y falta de respeto a los personajes y las formas de vida de la burguesía occidental y los típicos intelectuales de Occidente. Esta ambivalencia de sentimientos, creada por la historia —por las condiciones sociales y psicológicas que formaron a los intelectuales rusos en el siglo XIX— fue heredada por la siguiente generación de intelectuales rusos, y allí cobró formas más agudas, en Chernishevsky y Nekrasov, en el movimiento populista, en los asesinos de Alejandro II y, en realidad, en el propio Lenin, en Lenin a quien no podría acusarse de desconocer o despreciar las aportaciones de la cultura occidental, pero que en Londres o en París se sentía mucho más extranjero que el tipo más normal del exiliado internacional. Y hasta cierto punto, esta peculiar amalgama de amor y odio aún se encuentra intrínseca en los sentimientos de los rusos hacia Europa: por una parte, respeto intelectual, envidia, admiración, deseo de emular y superar; por la otra, hostilidad emocional, desconfianza y desprecio, una sensación de estar de más, de ser extraño al grupo; y ello condujo, como resultado, a una alternación entre una excesiva postración ante los valores occidentales y una agresiva crítica. Ninguno de los que visitan la Unión Soviética puede dejar de observar algo de este fenómeno: una combinación de impertinencia intelectual y de su superioridad emocional, una idea del Occidente como algo envidiablemente autocontenido, sagaz, eficiente y triunfador. Pero también como algo adormecido, frío, bajo, calculador y encerrado, sin capacidad para grandes conceptos o emociones generosas, para sentimientos que a veces deben desbordarse de sus riberas, para el total abandono de sí mismo en respuesta a algún desafío histórico único y, en consecuencia, condenado a no conocer nunca un rico florecimiento de vida.

Esta espontaneidad de sentimiento y este idealismo apasionado son suficientes en sí mismos para distinguir a Belinsky de sus discípulos más metódicos. En contraste con radicales posteriores, el propio Belinsky no era un utilitario, menos que nunca en lo referente al arte. Hacia el fin de su vida propugnó una aplicación más vasta de la ciencia y una expresión más directa del arte. Pero nunca creyó que fuera deber del artista profetizar o predicar, servir directamente a la sociedad diciéndole directamente qué debía hacer, dándole lemas, poniendo su arte al servicio de un programa específico. Esta fue la opinión de Chernyshevsky y de Nekrasov durante los sesenta; de Mayakovsky y Lunacharsky y de los críticos soviéticos de hoy. Como Gorky, Belinsky creía deber del artista decir la verdad, como solo él, estando especialmente capacitado, podía verla y decirla: que este es el único deber del escritor, ya sea pensador o artista. Además, creía que como el hombre vive en sociedad, y es hecho en gran parte por la sociedad, esta verdad necesariamente debe ser en gran parte social, que por esta misma razón todas las formas de aislamiento y escape del medio debe ser, hasta otro punto, falsificaciones de la verdad y traiciones contra ella. Para él, hombre y artista y ciudadano son uno solo. Y ya sea que alguien escriba una novela, un poema o una obra de historia de filosofía, o un artículo para un periódico o componga una sinfonía o pinte un cuadro, el hombre está o debe estar expresando toda su naturaleza, no solo una parte de ella profesionalmente ejercitada, y que es moralmente responsable, como hombre, por lo que hace como artista. El hombre siempre debía prestar testimonio de la verdad que es una e indivisible, en cada acto y en cada palabra. No existen verdades ni cánones puramente estéticos. La verdad, la belleza y la moral son atributos de la vida y no es posible apartarse de ella, y lo que es intelectualmente falso o moralmente horrible no puede ser artísticamente bello, ni a la inversa. Belinsky creía que la existencia humana era —o debía ser— una guerra perpetua y desesperada entre la verdad y la falsedad, la justicia y la injusticia, en que nadie tenía derecho de ser neutral o de tener relaciones con el enemigo; y menos que nadie el artista. Declaró la guerra a los nacionalistas oficiales porque suprimían o tergiversaban o coloreaban los hechos; y esto fue considerado antipatriótico. Denunció los sentimientos de los libros de texto, y con cierta brutalidad de expresión trató de formular la cruda verdad

que había tras ellos, y esto fue considerado como cínico. Primero admiró a los románticos alemanes, luego tan solo a su ala radical, y luego a los socialistas franceses, y fue considerado como subversivo. Dijo a los eslavófilos que el automejoramiento interno y la regeneración espiritual no podían obtenerse con un estómago vacío ni en una sociedad que carecía de justicia social y suprimía los derechos más elementales, y esto fue considerado como materialista.

Su vida y su personalidad se convirtieron en un mito. Vivió como una figura idealizada, severa y moralmente inatacable, en los corazones de tantos contemporáneos suyos que, cuando mencionar su nombre volvió a ser tolerado por las autoridades, todos empezaron a rivalizar entre sí, componiendo epitafios a su memoria. Estableció la revelación de la literatura con la vida de un modo que se vieron obligados a reconocer aun escritores no muy favorables a su punto de vista, tales como Leskov y Goncharov y Turgueniev, todos los cuales en cierto sentido persiguieron el arte puro; acaso rechazaron su doctrina, pero se vieron obligados por el poder de su presencia invisible a rendirle cuentas; si no lo siguieron, como Dostoievski o Gogol, al menos consideraron necesario explicarse al respecto. Nadie sintió esta necesidad más agudamente que Turgueniev. Atraído en una dirección por Flaubert, y en otra por la terrible aparición de su amigo muerto, que perpetuamente surgía ante él, Turgueniev en vano trató de aplacar a ambos, y así pasó gran parte de su vida convenciéndose a sí mismo y a su público ruso de que su visión no era indefendible moralmente, y que no incluía traiciones ni huidas. Esta búsqueda del lugar apropiado de cada uno en el universo moral y social continuó siendo una tradición central de la literatura rusa virtualmente hasta la revuelta, en la década de 1890, de los estetas neoclasicistas y los simbolistas dirigidos por Ivanov y Balmont, Annensky y Blok. Pero estos movimientos, por espléndidos que fuesen sus frutos, no duraron largo tiempo como fuerza efectiva. Y la revolución soviética, aunque en forma utilitaria, burda y tergiversada, volvió a los cánones de Belinsky y a las normas sociales del arte.

Muchas cosas se han dicho contra Belinsky —particularmente las han sostenido los enemigos del naturalismo—, y es difícil negar algunas de ellas; era sumamente errático y todo su entusiasmo, su seriedad y su integridad no

compensan ciertas fallas de visión o de potencia intelectual. Declaró que Dante no era un poeta, que Fenimore Cooper era el igual de Shakespeare; que *Otelo* era producto de una época bárbara, que el poema de Pushkin *Rustan y Ludmila* era infantil, que sus *Cuentos de Belkin* y *Cuentos de hadas* no tenían ningún valor, y que Tatiana en *Eugenio Onegin* era «un embrión moral». Hay también observaciones igualmente bárbaras acerca de Racine y Corneille, Balzac y Hugo. Algunas se deben a la irritación causada por el seudomedievalismo de los eslavófilos, algunas a una reacción exagerada contra su antiguo maestro Nadezhdin y su escuela, que enseñaban que era antiartístico tratar de lo que es oscuro o feo o monstruoso, cuando la vida y la naturaleza contienen tanto que es bello y armonioso; pero principalmente se deben a simple ceguera crítica. Belinsky condenó desenvueltamente al magnífico poeta Baratynsky, y borró a un talentoso contemporáneo menor de Pushkin —el poeta lírico Benediktov— de la memoria de los hombres por medio siglo, por la única razón de que le disgustaba la simple delicadeza sin fervor moral. Y empezó a pensar que había estado equivocado al proclamar el genio de Dostoievski quien, después de todo, acaso no fuese más que un exasperante neurótico religioso, con manía de persecución. Sus críticas son muy desiguales. Sus ensayos sobre teoría artística, pese a algunas páginas buenas, parecen áridos y artificiales, concebidos bajo la influencia de procústeos sistemas alemanes, ajenos a su concreto, impulsivo y directo sentido de la vida y el arte. Escribió y habló mucho y dijo demasiadas cosas no relacionadas, y con frecuencia habló con incoherencia e ingenuidad, con la exageración sin sentido crítico y el dogmatismo de un autodidacto. Siempre agitado, siempre frenético, siempre de prisa, cayendo y levantándose y tropezando, a veces patéticamente mal preparado, siempre dirigiéndose, a la carrera, allí donde más crítica le parecía la batalla entre la verdad y la mentira, entre la vida y la muerte. Tanto más errático cuanto que se enorgullecía de estar, según sostenía, libre de cualidades pequeñas y mezquinas, libre de la pulcritud y el primor y la precisión académica, del juicio minucioso y de saber a dónde detenerse. No podía soportar a los cautelosos, los moralmente tímidos, los intelectualmente elegantes, los que evitan crisis y buscan componendas, y los atacaba en largos y torpes períodos llenos de furia y desprecio. Acaso fuese demasiado intolerante y moralmente

tendencioso, y exagerara sus propios sentimientos. Quizás no debió odiar tanto a Goethe por su serenidad, tan enloquecedora para él, ni a toda la literatura de Polonia, por el hecho de ser polaca y enamorada de sí misma. Y estas no son fallas accidentales: son defectos inherentes a todo lo que fue y defendió. Condenarlo en demasía es como condenar, a fin de cuentas, también su actitud positiva. El valor y la influencia de su posición reside precisamente en su falta de perspectiva artística y en su oposición consciente a ella, pues Belinsky veía en la literatura la expresión de todo lo que los hombres han sentido y pensado y han tenido que decir acerca de la vida y la sociedad, su actitud central hacia la situación del hombre y hacia el mundo, la justificación de toda su vida y su actividad y, en consecuencia, la contemplaba con el máximo interés posible. No abandonaba ninguna opinión por excéntrica que fuera hasta haberla probado a sí mismo, por decirlo así, hasta que se había vivido a sí mismo a través de ella, y pagaba el precio en desgaste nervioso y en un sentido de discordancia, y a veces en el fracaso total. Ponía a la verdad, por muy turbiamente entrevista, por muy hueca o vana que resultara, tan por encima de los otros objetivos, que comunicaba un sentido de su carácter sagrado a los demás; al hacerlo, transformó las normas de la crítica en Rusia.

Como su pasión devoradora se limitaba a la literatura y a los libros, atribuía una importancia inmensa a la aparición de ideas nuevas, métodos literarios nuevos, y sobre todo conceptos nuevos de la relación de la literatura con la vida. Como por naturaleza era sensible a todo lo que fuese vivo y genuino, transformó el concepto de la vocación del crítico en su patria. El efecto perdurable de su obra consistió en alterar, de manera decisiva e irrevocable, la visión moral y social de los más destacados escritores y pensadores jóvenes de su época. Alteró la cualidad y el tono, tanto de la experiencia como de la expresión de tan grande parte del pensamiento y del sentimiento ruso que su papel como predominante influencia social deja bajo su sombra sus logros como crítico literario. Toda época tiene sus predicadores y profetas oficiales, que fustigan sus vicios y hacen llamados a una vida mejor. Sin embargo, no son ellos quienes revelan su malestar más profundo, sino los artistas y pensadores dedicados a la labor más dolorosa y difícil de la creación, la descripción y el análisis; son ellos, los poetas, los

novelistas, los críticos, quienes pasan, por las agonías morales de su sociedad en su propia experiencia personal y son ellos, con sus victorias y sus derrotas, los que aceptan el destino de su generación y dejan el testimonio más auténtico de la batalla misma por el bien de una posteridad interesada. Nekrasov fue un poeta de gran talento, pero antes que nada fue un predicador y un propagandista de genio; por consiguiente no fue él, sino Belinsky, el primero en ver la cuestión central, y la vio más clara, directa y sencillamente que nadie podría volver a verla de nuevo. Tampoco parece haber brotado en su cerebro la idea de que acaso fuese posible no hacerle frente con todas sus implicaciones, tener cautela, ser más circunspecto al elegir una posición moral y política, o quizás aun retirarse a una actitud neutral y desinteresada, por encima del fragor de la batalla. «No conoció el miedo porque fue fuerte y sincero; su conciencia estaba limpia». Porque se comprometió tan violenta e irrevocablemente con una visión muy específica de la verdad y con un conjunto muy específico de principios morales que gobernarán tanto el pensamiento como la acción, y a un precio cada vez mayor para él y para quienes decidieron seguirlo, su vida y su visión alternativamente horrorizaron e inspiraron a la generación que le siguió. Durante su vida no se llegó a ningún veredicto final sobre él. Ni siquiera la canonización oficial en su patria ha ahuyentado al fantasma de sus dudas y sus tormentos, ni acallado su voz indignada. Los problemas en que agotó sus energías están hoy más vivos que nunca, como consecuencia de las fuerzas revolucionarias que él hizo tanto por poner en movimiento, más apremiantes y más amenazadoras.

IV. ALEXANDER HERZEN

Alexander Herzen es el más interesante escritor político ruso del siglo XIX. No existen buenas biografías de él, quizás porque su propia autobiografía es una gran obra maestra literaria. No es muy conocida en países de habla inglesa y no hay razón para esto, pues ha sido traducida al inglés, la primera parte magníficamente por J. D. Duff y el resto decorosamente por Constance Garnett; en contraste con algunas obras de genio político y literario, aun traducida es maravillosamente amena.

En algunos aspectos, se parece a *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, más que ningún otro libro, pues no es una colección de recuerdos totalmente personales y reflexiones políticas: es una amalgama de detalles personales, descripciones de la vida política y social y de varios países, de opiniones, de personalidades, consideraciones, relatos de la juventud del autor y de su temprana madurez en Rusia, ensayos políticos, notas de viajes por Europa, Francia, Suiza, Italia, de París y de Roma durante las revoluciones de 1848 y 1849 (estas últimas son incomparables, los mejores documentos personales que poseemos acerca de estos sucesos), consideraciones acerca de los dirigentes políticos y de los objetivos y propósitos de varios partidos. Todo esto está salpicado con una gran variedad de comentarios, observaciones punzantes, agudas y espontáneas, ocasionalmente maliciosas, y semblanzas de individuos sobre el carácter de los pueblos, análisis de hechos económicos y sociales, discusiones y epigramas acerca del futuro y del pasado de Europa, y de las propias esperanzas y temores del autor con respecto a Rusia; entrelazado con esto se halla un relato detallado y conmovedor de la tragedia personal de Herzen, quizás la más extraordinaria autorevelación de un hombre sensible y exigente jamás escrita en beneficio del público en general.

Alexander Ivanovich Herzen nació en Moscú en 1812, no mucho antes de la toma de la ciudad por Napoleón, hijo ilegítimo de Iván Yakovlev, rico y aristocrático caballero ruso, descendiente de una rama menor de los Romanov, hombre reservado, difícil, posesivo, distinguido y culto, que maltrató a su hijo, lo amó profundamente, amargó su vida y ejerció una influencia enorme sobre él, tanto por atracción como repulsión. Su madre, Luiza Haag, era una dulce dama alemana de Stuttgart, en Württemberg, hija de un pequeño funcionario. Iván Yakovlev la conoció mientras viajaba por el extranjero, pero nunca se casó con ella. Se la llevó a Moscú, la estableció como ama de su casa y llamó a su hijo Herzen como reconocimiento, por decirlo así, de que era hijo de su corazón, pero no legítimo y, por tanto, sin derecho a llevar su nombre.

El hecho de que Herzen no naciera de un lecho nupcial tuvo un efecto considerable sobre su carácter y acaso le hiciera más rebelde de lo que hubiese sido de otro modo. Recibió la educación habitual de un joven rico y noble, asistió a la universidad de Moscú y allí pronto impuso su carácter vivo,

original e impulsivo. Perteneció (en años posteriores habló de ello una y otra vez) a la generación de los que en Rusia llegaron a llamarse *lishinie lyudi*, «hombres superfluos» de que, en gran parte, tratan las primeras novelas de Turgueniev.

Estos jóvenes ocupan un lugar propio en la historia de la cultura europea del siglo XIX. Pertenecían a la clase de quienes eran de cuna aristocrática, pero que adoptaron un modo de pensamiento y acción más libre y radical. Hay algo singularmente atractivo en quienes conservaron, durante toda su vida, los modales, el modo de ser, los hábitos y el estilo de un medio refinado y culto. Tales hombres ejercen una clase peculiar de libertad personal, que combina la espontaneidad con la distinción. Se fijan en su mentalidad horizontes grandes y generosos y, sobre todo, revelan una alegría singularmente intelectual, de la índole que la educación aristocrática suele producir. Al mismo tiempo, en lo intelectual están de parte de todo lo que es nuevo, progresista, rebelde, joven, no demostrado, de lo que está por madurar, del mar abierto, ya sea que haya o no tierra más adelante. A este tipo pertenecen esas figuras intermedias como Mirabeau, Charles James Fox, Franklin D. Roosevelt, que han vivido cerca de la frontera que separa lo antiguo de lo nuevo, entre la *douceur de la vie* que está por caducar y el inquietante futuro, la peligrosa nueva época que ellos mismos ayudan a llegar.

Herzen pertenecía a este medio. En su autobiografía nos ha descrito lo que se sentía ser esta clase de hombre en una sociedad sofocante, donde no había oportunidad de utilizar los talentos naturales, lo que significaba emocionarse ante las ideas nuevas que llegaban flotando de toda clase de manantiales, ante los textos clásicos y las viejas utopías de Occidente, ante los predicadores sociales franceses y los filósofos alemanes, ante libros, periódicos, conversaciones casuales, solo para recordar después que el medio en que vivían hacía absurdo el soñar siquiera con crear en la propia patria aquellas instituciones inofensivas y moderadas que de larga data eran ya formas de vida en el civilizado Occidente.

Esto, por lo general, conducía a uno o dos resultados: o bien el joven entusiasta pronto se rendía, haciendo las paces con la realidad, para convertirse en un terrateniente caprichoso y un tanto amargado, que vivía en

sus posesiones hojeando las páginas de periódicos serios, llevados desde San Petersburgo o desde el extranjero, e introducía ocasionalmente nuevas máquinas agrícolas o algún otro invento ingenioso que había despertado su fantasía en Inglaterra o en Francia. Tales entusiastas discutían interminablemente la necesidad de este o aquel cambio, pero siempre con la melancólica implicación de que poco o nada podía hacerse; o bien, se rendían completamente, entrando en una especie de estupor o violenta desesperación, se volvían autodevoradores neuróticos, personalidades destructivas que lentamente iban envenenándose a ellos mismos y a quienes los rodeaban.

Herzen resolvió librarse de estas dos conocidas amenazas. Estaba resuelto a que de él, por lo menos, nadie pudiese decir que no había hecho nada en el mundo, que no había presentado resistencia antes de caer. Cuando finalmente emigró de Rusia en 1847, fue para dedicarse a una vida de actividad. Su educación fue la de un diletante. Como a la mayoría de los jóvenes criados en un medio aristocrático, se le había enseñado a ser demasiadas cosas para demasiadas personas, a reflejar demasiados aspectos y situaciones de la vida, a saber concentrarse bastante en cualquier actividad personal, en un designio fijo.

Herzen tenía buena conciencia de esto. Habla volublemente acerca de la buena fortuna de quienes abrazan apaciblemente alguna profesión firme y segura, sin preocuparse por las incontables alternativas que se abren a los jóvenes talentosos y a menudo idealistas a quienes se ha enseñado demasiado, que son demasiado ricos y a quienes en general se ofrece una oportunidad excesiva de hacer demasiadas cosas y que, por consiguiente, empiezan y se aburren y retroceden y se lanzan por un nuevo camino y al final se extravían y deambulan sin objeto, sin llegar a ninguna parte. Es esta una pieza muy característica de autoanálisis: Lleno del idealismo de su generación en Rusia, que brotó del creciente sentimiento de culpa hacia el pueblo, y que también lo alimentó, Herzen estaba apasionadamente ansioso por hacer algo memorable por él mismo y por su patria. Esta ansiedad lo acompañó toda su vida. Movido por ella, llegó a ser, como lo sabe todo el que conozca así sea someramente la historia moderna de Rusia, quizás el más grande de los publicistas europeos de su época, y fundó la primera imprenta

rusa libre, es decir antizarista, en Europa, echando así los cimientos de la agitación revolucionaria en su país.

En su periódico más célebre, al que llamó *La campana (Kolókol)*, trató de todo lo que le pareciera de interés en su momento; expuso, denunció, ridiculizó, predicó, se volvió una especie de Voltaire ruso de mediados del siglo XIX. Fue un periodista de genio y sus artículos, escritos con brillantez, alegría y pasión aunque, desde luego, oficialmente prohibidos, circularon por Rusia y fueron leídos tanto por los radicales como conservadores. En realidad, se decía que el propio emperador los leía; ciertamente, algunos de sus funcionarios lo hacían; en el apogeo de su fama, Herzen ejerció una genuina influencia en la propia Rusia (fenómeno inaudito para un emigrado) revelando abusos, mencionando nombres y, sobre todo, apelando al sentimiento liberal que aún no había muerto por completo, aun en el núcleo mismo de la burocracia zarista, por lo menos durante las décadas de 1850 y 1860.

A diferencia de muchos que solo se encuentran a sí mismos ante el papel o sobre un estrado público, Herzen fue un arrebatador charlista. Probablemente la mejor descripción de él se encuentra en el ensayo del que he tomado mi título, «Una década notable», de su amigo Annenkov. Fue escrita unos veinte años después de los hechos que menciona:

Debo confesar [escribió Annenkov] que me quedé desconcertado cuando conocí a Herzen, ante su extraordinario cerebro, que pasaba de un tema a otro con increíble celeridad, con inagotable ingenio y brillantez, que podía ver en el giro de la conversación de alguien, en algún incidente sencillo, en alguna idea abstracta, ese vivo rasgo que da expresión y vida. Tenía una asombrosa capacidad para la yuxtaposición instantánea e inesperada de cosas totalmente distintas, y tenía este don en altísimo grado, nutrido como estaba por la observación más sutil y por un sólido fondo de conocimientos enciclopédicos. Lo poseía hasta tal grado que, al final, quienes lo escuchaban estaban a veces exhaustos por los interminables juegos de artificios de su palabra, por su infatigable fantasía y poder de invención, por una especie de opulencia pródiga del intelecto, que asombraba a su público.

Después del siempre ardiente pero implacablemente severo Belinsky, la conversación de Herzen, deslumbrante, en perpetuo cambio, a menudo paradójica e irritante, exigía de quienes lo acompañaban no solo una

concentración intensa, sino también estar en constante alerta, porque siempre había que estar preparado para responder instantáneamente. Por otra parte, nada vulgar o barato podía soportar siquiera media hora en contacto con él. Todas las pretensiones, toda la pomposidad, toda la pedantería y presunción sencillamente huía de él o se derretía ante él como la cera ante el fuego. Yo conocí a muchos de los que se llaman hombres serios y prácticos, que no podían soportar la presencia de Herzen. En cambio, había otros que le mostraban la más ciega y apasionada adoración...

Tenía un don natural para la crítica, una capacidad para exponer y denunciar los aspectos oscuros de la vida. Mostró este rasgo muy pronto, durante el período de su vida en Moscú del que estoy hablando. Ya entonces, el cerebro de Herzen se hallaba en el mayor grado de rebeldía, incontrolable, con una especie de aborrecimiento innato y orgánico a todo lo que le pareciese una opinión ya aceptada y santificada por el silencio general acerca de un hecho no verificado. En tales casos, los poderes depredadores de su intelecto se levantaban en armas y salían a la luz, agudos, belicosos, llenos de recursos.

Vivía en Moscú..., aún desconocido del público, pero en su círculo familiar ya se sabía que era un hombre ocurrente y un peligroso observador de sus amigos. Desde luego, no podía ocultar completamente el hecho de que guardaba archivos secretos, protocolos secretos acerca de sus amigos íntimos y de relaciones lejanas, en la intimidad de sus propios pensamientos. Amigos que lo apoyaban sin reservas, llenos de inocencia y confianza, invariablemente se quedaban asombrados y a veces sumamente irritados, cuando de pronto se veían en uno u otro lado de esta involuntaria actividad de su cerebro. De manera bastante extraña, Herzen combinaba esto con las relaciones más cordiales y cariñosas con los miembros de su círculo escogido, aunque a veces ni siquiera ellos se escapaban de su punzante análisis. Esto lo explica otra faceta de su carácter. Como para devolver el equilibrio a su organismo moral, la naturaleza tuvo cuidado de colocar en su alma una creencia inquebrantable, una inclinación invencible. Herzen creía en los instintos nobles del corazón humano. Su análisis se volvía silencioso y reverente ante los impulsos instintivos del organismo moral, como única verdad indudable de la existencia. Herzen admiraba todo lo que consideraba como un impulso noble o apasionado, por erróneo que fuese; y nunca se divertía a sus expensas. Este juego ambivalente y contradictorio de su naturaleza —desconfianza y rechazo por una parte, fe ciega por la otra— a menudo produjo perplejidad y equívocos entre él y sus amigos, y a veces disputas y escenas desagradables. Pero era precisamente en el crisol de la discusión, en sus

llamas, donde, hasta el día mismo de su salida rumbo a Europa, se ponía a prueba la devoción de sus amigos, y se fortalecía, en vez de desintegrarse. Y esto es perfectamente comprensible. En todo lo que Herzen hizo y en todo lo que pensó por entonces, no hubo nunca ni el rasgo más pequeño de algo falso, ningún sentimiento maligno alimentado en la oscuridad, ningún cálculo, ninguna traición. Por lo contrario, todo él estaba siempre allí, en cada una de sus palabras y hechos. Y había otra razón por la que a veces le perdonábamos hasta insultos, razón que puede parecer inverosímil a quienes no lo conocieron.

Con todo aquel intelecto, orgulloso, fuerte, enérgico, Herzen tenía un carácter sumamente suave, amistoso, casi femenino. Bajo el severo aspecto del escéptico, del escritor satírico, bajo la guisa de un humor sumamente abierto, adverso a toda ceremonia, moraba el corazón de un niño. Ponía un atractivo extraño, un tanto espinoso, una delicadeza un tanto áspera... [pero se manifestaba] particularmente a quienes empezaban, a quienes buscaban algo, a quienes estaban probando sus fuerzas. Encontraban un refuerzo y una nueva confianza. Los llevaba a la más íntima comunión consigo mismo y con sus ideas; ello, sin embargo, no le impedía, a veces, valerse de todos sus poderes analíticos y destructivos, hacer experimentos psicológicos sumamente dolorosos con aquellas mismas personas y, en aquellos mismos momentos.

Esta vívida y comprensiva semblanza concuerda con las descripciones que nos han dejado Turgueniev, Belinsky y otros amigos de Herzen. Y se confirma, sobre todo, con la impresión que recibe el lector al leer su propia prosa, sus ensayos o los recuerdos autobiográficos titulados *Mi pasado y mis ideas*. La impresión que deja es aún más fuerte que las devotas palabras de Annenkov.

La principal influencia sobre Herzen cuando joven en la universidad de Moscú, como sobre todos los jóvenes intelectuales rusos de su época fue, desde luego, la de Hegel. Pero aun cuando en sus años mozos fue un hegeliano bastante ortodoxo, convirtió su hegelianismo en algo peculiar, personal, muy distinto de las conclusiones teóricas que los más serios y pedantes de sus contemporáneos dedujeron de esa célebre doctrina.

El mayor efecto del hegelianismo sobre Herzen parece haber sido la idea de que ninguna teoría específica o doctrina aislada, ninguna interpretación de la vida, sobre todo, ningún programa sencillo, coherente, bien construido, ni los grandes modelos mecanísticos franceses del siglo XVIII ni los románticos

edificios alemanes del XIX, ni las visiones de los grandes utópicos Saint-Simon, Fourier, Owen, ni los programas socialistas de Cabet o Leroux o Louis Blanc podían ser soluciones verdaderas a problemas reales; al menos, no en la forma en que eran predicados.

Herzen era escéptico, simplemente porque creía (hubiese derivado o no de Hegel esta idea) que, en principio, no podía haber una respuesta sencilla o final a ningún genuino problema humano; que si una pregunta era seria y, de hecho, angustiosa, la respuesta nunca podía ser clara y nítida; ante todo, nunca podía consistir en algún juego simétrico de conclusiones, sacadas por medios deductivos de una colección de axiomas.

Esta incredulidad ya se manifiesta en los primeros y olvidados ensayos de Herzen, que escribió a comienzos de la década de 1840, acerca de lo que llamó el diletantismo y el budismo en la ciencia; en ellos distingue dos clases de personalidad intelectual, y a las dos fustiga. Una es la del aficionado casual, que ve el bosque pero no los árboles; al que aterra, nos dice Herzen, perder su preciosa individualidad en una preocupación muy minuciosa por los hechos reales y detallados y que, por tanto, siempre roza la superficie sin desarrollar una capacidad de conocimiento verdadero; mira los hechos, por decirlo así, a través de una especie de telescopio, con el resultado de que nunca articula nada, aparte de enormes y sonoras generalizaciones, que flotan al azar como otros tantos globos.

La otra clase de estudioso, el budista, es el que huye del bosque por una frenética concentración en los árboles, que se vuelve un intenso estudioso de algún minúsculo conjunto de hechos aislados, al que analiza a través de microscopios más y más potentes. Aunque semejante individuo pueda estar sumamente bien informado de alguna rama particular del conocimiento, casi invariablemente, y sobre todo si es un alemán (casi todas las pullas y los insultos de Herzen van dirigidos contra los odiados alemanes, pese al hecho de que él mismo era alemán a medias), se vuelve intolerablemente rutinario, pomposo y ciegamente filisteo. Ante todo, siempre repugnante como ser humano.

Entre estos polos es necesario llegar a algún acuerdo, y Herzen creía que si se estudiaba la vida de un modo sobrio, desapasionado y objetivo, acaso llegara a crear cierta clase de tensión, como una especie de compromiso

dialéctico entre estos ideales opuestos; pues, si ninguno de ellos puede alcanzarse plena e igualmente, ninguno de los dos debe ser, tampoco, totalmente abandonado; solo así podrán ser capaces los seres humanos de comprender la vida de alguna manera más profunda que si se comprometen imprudentemente con uno u otro de los dos extremos.

Este ideal de despegue, moderación, compromiso, objetividad desapasionada, que Herzen estaba predicando en aquel temprano período de su vida, era algo absolutamente incompatible con su propio temperamento. Y en realidad, no mucho después explotó en un apasionado himno a la parcialidad. Declaró que sabía que esto no sería bien recibido. Hay ciertos conceptos que simplemente no son recibidos en la buena sociedad, un tanto como las personas que se han deshonrado de una manera vergonzosa. La parcialidad no es algo que suele elogiarse al hacer una comparación, por ejemplo, con la justicia abstracta. Sin embargo, nadie ha dicho nunca nada de valor a menos que sea profunda y apasionadamente parcial.

Sigue entonces una larga diatriba, típicamente rusa, contra la frialdad, la bajeza, contra lo imposible e indeseable de permanecer objetivo, de mostrarse imparcial, de no comprometerse, de no lanzarse a la corriente de la vida. De pronto, la voz apasionada de su amigo Belinsky se hace audible en los escritos de Herzen en esta fase de su desarrollo.

La tesis fundamental que forja por entonces, y luego desarrolla a través de su vida posterior, con maravillosa poesía e imaginación, es el terrible poder de las abstracciones ideológicas sobre las vidas humanas (he dicho poesía a sabiendas, porque como muy justamente dijo Dostoievski en años posteriores, dígame lo que se diga de Herzen, ciertamente fue un poeta ruso, lo que le redimió a los ojos de crítico tan parcial, pero a veces asombrosamente agudo: las opiniones de Herzen o su modo de vida, naturalmente, encuentran poco favor a sus ojos).

Herzen declara que todo intento de explicar la conducta humana en función de alguna abstracción, o de dedicar seres humanos a su servicio, por noble que sea tal abstracción —justicia, progreso, nacionalidad—, aun si es predicada por impecables altruistas como Mazzini o Louis Blanc o Mill, siempre conduce, al final, al holocausto y al sacrificio humano. Los hombres no son bastante sencillos, las vidas y las cuestiones humanas son demasiado

complejas para las fórmulas fijas y las soluciones claras, y los intentos de adaptar a los individuos a esquemas racionales concebidos en función de una idea teórica, por elevados que sean sus motivos, siempre conducen, al final, a una terrible mutilación de los seres humanos, a la vivisección política en una escala cada vez mayor. Este proceso culmina en la liberación de algunos, siempre al precio de la esclavización de otros, y en el remplazo de una vieja tiranía por una nueva a veces mucho más horrible; en la imposición de la esclavitud del socialismo universal, por ejemplo, como remedio de la esclavitud de la Iglesia Católica Romana.

Hay un típico diálogo entre Herzen y Louis Blanc, el socialista francés (a quien respetaba profundamente), citado por Herzen, que muestra la clase de ligereza con que a veces expresaba sus convicciones más profundas. La conversación se desarrolló en Londres, a principios de la década de 1850. Un día Louis Blanc dijo a Herzen que la vida humana era un gran deber social, que el hombre debe sacrificarse siempre a la sociedad.

—¿Por qué? —le pregunté de pronto.

—¿Cómo puede preguntar eso? —[dijo Louis Blanc]—. Es claro que todo el propósito y toda la misión del hombre es el bienestar de la sociedad.

—Pero no lo alcanzaremos nunca si todos hacen sacrificios y nadie disfruta.

—Está usted jugando con las palabras.

—Sí, debe de ser mi confusión mental de bárbaro —repliqué, riendo.

Con este pasaje alegre y aparentemente frívolo, Herzen resume su principio central: que la meta de la vida es la propia vida, que sacrificar el presente a un vago e impredecible futuro es una forma de engaño que conduce a la destrucción de lo único que es valioso en los hombres y en las sociedades, al gratuito sacrificio de la sangre y la carne de seres humanos en aras de abstracciones idealizadas.

Herzen se subleva ante la sustancia central de lo que predicaban algunos de los hombres mejores y más puros de su época, en particular los socialistas y los utilitarios; a saber, que había que soportar grandes padecimientos en el presente en nombre de una inefable felicidad en el futuro, que miles de hombres inocentes quizás tuvieran que morir para que millones pudieran ser felices: gritos de batalla que ya eran comunes en aquellos días, y de los que

mucho más hemos oído desde entonces. La idea de que a la humanidad le está reservado un futuro espléndido, garantizado por la historia y que justifica las más atroces crueldades del presente, esta ya conocida pieza de escatología política basada en la fe en un progreso inevitable le parecía una doctrina fatal, dirigida contra la vida humana.

La más profunda y sostenida declaración —y la más brillantemente escrita— de todas las de Herzen a este respecto, se encuentra en el volumen de ensayos al que llamó *Desde la otra orilla*, que escribió como pieza funeraria de sus ilusiones por las revoluciones europeas de 1848 y 1849. Esta gran obra maestra de la polémica es la profesión de fe de Herzen y su pensamiento político. Su tono y su contenido están bien expresados en el característico y célebre mensaje en que declara que no debe condenarse a una generación al simple papel de un medio hacia el bienestar de sus descendientes remotos, el cual, en todo caso, es demasiado incierto. Una meta distante es un engaño y un fraude. Las verdaderas metas deben estar más cerca, «por lo menos, el salario del trabajador, o encontrar un placer en la labor desempeñada». El fin de cada generación es ella misma. Cada vida tiene su propia experiencia única; satisfacer sus necesidades crea nuevas necesidades, pretensiones, nuevas formas de vida. La naturaleza, declara Herzen (quizás bajo la influencia de Schiller), no se preocupa por los seres humanos ni por sus necesidades, y los aplasta sin remordimiento. ¿Tiene la historia un plan, un libreto? Si lo tuviera perdería todo interés, se volvería monótona, ridícula. No hay horarios ni pautas cósmicas, solo el «fluir de la vida», la pasión, la voluntad, la improvisación; a veces hay caminos, a veces no; cuando no hay, el genio «al hacer explosión, abrirá uno».

Y, ¿qué pasaría si alguien dijera, «Supongamos que todo esto termina súbitamente»? Supongamos que un cometa choca con nosotros y pone fin a la vida sobre la tierra. ¿No quedaría sin significado la historia? ¿Terminará toda esta charla en la nada? ¿No sería una cruel burla de todos nuestros esfuerzos, de todos nuestra sangre sudor y lágrimas si todo terminara de manera súbita e inexplicable y brutal, con un acontecimiento misterioso totalmente inexplicable?». Herzen replica que pensar en estos términos es una gran vulgaridad, la vulgaridad de los simples números. La muerte de un ser humano no es menos absurda e inteligible que la muerte de toda la especie

humana; es un misterio que aceptamos; el solo multiplicarlo enormemente y decir «Supongamos que mueren millones de seres humanos» no la hace más misteriosa ni más terrible.

En la naturaleza, como en las almas de los hombres, dormitan infinitas posibilidades y fuerzas, que en condiciones apropiadas se desarrollan y pueden desarrollarse furiosamente. Pueden llenar un mundo, o pueden caer al lado. Pueden tomar una nueva dirección, pueden detenerse, pueden desplomarse. La naturaleza es completamente indiferente a lo que ocurre... [pero entonces, preguntaráis]. ¿Para qué es todo esto? La vida de la gente se vuelve un juego sin sentido... Los hombres construyen algo con guijarros y arena solo para verle desplomarse de nuevo. Y unas criaturas humanas salen gateando de las ruinas y vuelven a empezar a limpiar espacios, y construyen chozas de musgo y tablas y capiteles rotos, y después de siglos de labor incansable, todo vuelve a desplomarse. No en vano dijo Shakespeare que la historia era un cuento tedioso narrado por un idiota... [A esto yo respondo que]. Vosotros sois como esas sensibles personas que derraman una lágrima al recordar que «el hombre solo nació para morir». Mirar el fin y no la acción misma es un error cardinal. ¿De qué sirve a la flor su brillante y magnífica frescura? ¿O su aroma inolvidable, puesto que habrá de pasar?... Absolutamente de nada. Pero la naturaleza no es tan avara. No desdeña lo que es transitorio, lo que solo es presente. En cada punto logra todo lo que puede lograr... ¿Quién censurará a la naturaleza porque las flores florecen en la mañana y mueren en la noche, porque no ha dado a la rosa y al lirio la dureza del pedernal? Y este miserable y pedestre principio tratamos de transferirlo al mundo de la historia... La vida no tiene la obligación de realizar las fantasías y las ideas [de la civilización]. La vida ama la novedad... La historia raras veces se repite, se vale de cada accidente, toca simultáneamente a mil puertas... puertas que pueden abrirse... ¿Quién sabe?

Y asimismo;

Los seres humanos tienen una pasión instintiva por conservar todo lo que les gusta. El hombre nace, y por tanto desea vivir para siempre. El hombre se enamora y desea ser amado, y amado por siempre, como en el primer momento de su confesión... pero la vida... no da garantías. La vida no asegura la existencia ni el placer; no responde de su continuación... cada momento histórico es pleno y hermoso, contenido en sí mismo, a su propia manera. Cada año tiene su propia primavera y verano, su propio invierno y otoño, sus propias tempestades, su propio buen tiempo. Cada período es

nuevo, fresco, lleno de sus propias esperanzas, lleva consigo sus propios goces y pesares. El presente nos pertenece, pero los seres humanos no se contentan con esto, también quieren poseer al futuro...

¿Qué propósito tiene la canción de la cantante... si más allá de vuestro placer buscáis otra cosa, alguna otra meta, llegará el momento en que la cantante se detenga, y solo os quedaréis con recuerdos y nostalgias vanas... Porque en lugar de escuchar habréis esperado alguna otra cosa... Os confunden ciertas categorías que no son apropiadas para captar el fluir de la vida. ¿Cuál es este objetivo que vosotros [quiere decir Mazzini y los liberales y los socialistas] estáis buscando...? ¿Es un programa?... ¿Una orden? ¿Quién lo concibió? ¿A quién se dio esa orden? ¿Es algo inevitable? ¿O no? Si lo es ¿somos simples títeres?... ¿Somos moralmente libres o somos engranajes de una máquina? Yo prefiero pensar en la vida, y por tanto en la historia, como una meta alcanzada, no como un medio hacia otra cosa.

Y:

Pensamos que el propósito del niño es crecer porque en realidad crece, pero su propósito es jugar, alegrarse, ser niño. Si solo miramos el fin del proceso, el propósito de toda vida es la muerte.

Esta es la tesis política y social básica de Herzen, que entra en la corriente del pensamiento radical ruso como antídoto al exagerado utilitarismo de que sus adversarios tan a menudo lo han acusado. El propósito de la cantante es su canción, y el propósito de la vida es ser vivida. Todo pasa, pero lo que pasa a veces puede recompensar al peregrino por todos sus padecimientos. Goethe ha dicho que no puede haber garantías, no puede haber seguridades. El hombre ha de contentarse con el presente. Pero no lo hace; rechaza la belleza, rechaza su realización hoy, porque también ha de poseer el futuro. Esta es la respuesta de Herzen a todos los que, como Mazzini o los socialistas de su tiempo, exigían supremos sacrificios o sufrimientos en aras de la nacionalidad, o de la civilización humana, o del socialismo, o de la justicia, o de la humanidad. Si no en el presente, entonces en el futuro.

Herzen rechaza esto violentamente. El propósito de la lucha por la libertad no es la libertad de mañana, es la libertad de hoy, la libertad de hombres vivos, con sus propias necesidades individuales, los fines por los que se agitan, luchan y quizás mueren, fines que son sagrados para ellos.

Aplastar su libertad, sus afanes, arruinar sus fines en nombre de alguna vaga felicidad en el futuro, que no puede garantizarse, de la que no sabemos nada, que sencillamente es producto de alguna enorme construcción metafísica que, a su vez, reposa sobre arena, de la que no hay ninguna garantía lógica ni empírica, ni siquiera racional; hacer eso es en primer lugar ciego, porque el futuro es incierto, y en segundo lugar vicioso, porque ofende los únicos valores morales que conocemos, porque pisotea las exigencias humanas en nombre de abstracciones, libertad, felicidad, justicia: generalizaciones fanáticas, sonidos místicos, conjuntos de palabras sacralizados.

¿Por qué es valiosa la libertad? Porque es un fin en sí misma, porque es lo que es. Sacrificar alguna cosa a otra es sencillamente cometer un acto de sacrificio humano.

Este es el último sermón de Herzen, y de él surge el corolario de que uno de los más profundos de los desastres modernos es dejarse atrapar por abstracciones en lugar de realidades. Y esto lo sostuvo no solo contra los socialistas y liberales occidentales entre los que vivía (ya no digamos entre sus enemigos, sacerdotes o conservadores), sino más aún, contra su íntimo amigo Bakunin, que persistió en provocar una rebelión violenta, que exigiera torturas y martirios en nombre de objetivos oscuros, confusos y distantes. Para Herzen, uno de los más grandes pecados que puede perpetrar cualquier ser humano es tratar de transferir la responsabilidad moral de sus propios hombros a los de algún impredecible orden futuro y, en nombre de algo que puede no suceder nunca, perpetrar hoy crímenes que nadie negaría que son monstruosos si fueran cometidos con algún propósito egoísta, y que no parecen así porque están santificados por la fe en alguna Utopía remota e intangible.

Con todo su odio al despotismo, y en particular al régimen ruso, Herzen estuvo convencido durante toda su vida de que peligros no menos fatales acechaban al hombre, desencadenados por sus propios aliados socialistas y revolucionarios. Creyó esto porque hubo un tiempo en que, con su amigo el crítico Belinsky, también él había creído factible una solución sencilla; que algún gran sistema —un mundo vislumbrado por Saint-Simon o por Proudhon— lo aportaría, que si se regulaba racionalmente la vida social, si se

la ponía en orden y se creaba una organización clara y limpia, finalmente podrían resolverse los problemas humanos. Dostoievski dijo una vez de Belinsky que su socialismo no era más que una simple creencia en una vida maravillosa de inaudito esplendor sobre nuevas... y firmes bases. Como el propio Herzen en un tiempo había creído en aquellas bases (aunque nunca con fe simple y absoluta), y como esta creencia se desplomó y quedó totalmente destrozada en los terribles cataclismos de 1848 y 1849, en que casi todos sus ídolos resultaron con pies de barro, él atacó su propio pasado con una indignación peculiarmente intensa: llamamos a las masas, escribe, para que se levanten y aplasten a los tiranos. Pero las masas son indiferentes a la libertad y a la independencia individuales y desconfían del pensamiento: «Desean un gobierno que los rija para su beneficio, no... contra él. Pero gobernarse a sí mismas no les pasa por la cabeza». «No basta con despreciar a la Corona; no hay que prosternarse llenos de devoción ante el Gorro Frigio...». Habla con amarga ironía de los idilios comunistas, monolíticos y opresivos, acerca de la salvaje «igualdad de la servidumbre penal», acerca de los «trabajos forzados» de socialistas como Cabet, acerca de los bárbaros que marchan a destruirlo todo.

¿Quién dará cuenta de nosotros? ¿La senil barbarie del cetro, o la desatada barbarie del comunismo? ¿El sable ensangrentado o la bandera roja?...

... El comunismo recorrerá el mundo como una violenta tempestad... Terrible, sanguinario, injusto, incontenible...

[Nuestras] instituciones, como discretamente dice Proudhon, serán *liquidadas*... Yo lamento [la muerte de la civilización] pero las masas no la echarán de menos; las masas a las que no dio nada sino sangre, miseria, ignorancia y humillación.

Le aterran los opresores, pero también le aterran los liberadores. Le aterran, porque para él son los herederos seculares de los fanáticos religiosos de las épocas de la fe; porque todo el que tiene un esquema preciso, prefabricado, una camisa de fuerza que desea imponer a la humanidad como único remedio posible a todos los males humanos, está destinado a crear una situación intolerable para los seres humanos libres, para los hombres como él mismo, que desean expresarse, que desean encontrar algún campo en que desarrollar sus propios recursos y que están dispuestos a respetar la originalidad, la

espontaneidad, el impulso natural a la expresión propia de parte de otros seres humanos. A esto le llama Herzen petrograndismo, los métodos de Pedro el Grande. Herzen admira a Pedro el Grande. Lo admira porque al menos acabó con la rigidez feudal, con la noche tenebrosa, tal como considera él a la Rusia medieval. Admira a los jacobinos, porque los jacobinos se atrevieron a hacer algo en lugar de nada. Y sin embargo, tiene plena conciencia, cada vez más a lo largo de su vida (dice todo esto con asombrosa claridad en sus cartas abiertas *A un viejo camarada* —Bakunin—, escritas a fines de la década de 1860) que el petrograndismo, el comportamiento de Atila, el comportamiento del Comité de Salvación Pública de 1892 —el empleo de métodos que presuponen la posibilidad de soluciones sencillas y radicales— al final siempre conduce a la opresión, al derramamiento de sangre y al desplome total. Declara que, sea cual fuere la justificación, en épocas anteriores y más inocentes, de los actos inspirados por la fe fanática, nadie que haya vivido en el siglo XIX y haya visto realmente de qué están hechos los hombres (la compleja y torcida textura de hombres e instituciones) nadie tendrá derecho a actuar de esa manera. El progreso debe adaptarse al ritmo verdadero del cambio histórico, a las verdaderas necesidades económicas y sociales de la sociedad, porque suprimir a la burguesía mediante una revolución violenta — y no hay nada que Herzen desprecie más que la burguesía, y sobre todo, la mezquina, avara y filistea burguesía francesa de París— antes de que haya cumplido con su papel histórico, simplemente haría que el espíritu burgués y las formas burguesas persistieran en el nuevo orden social. «Desean, sin cambiar los muros [de la cárcel] darles una nueva función, como si el plano de una cárcel pudiese aprovecharse para una nueva existencia libre». Las casas de los hombres libres no pueden ser construidas por especialistas en arquitectura de prisiones. ¿Y quién puede decir que la historia ha demostrado que Herzen estaba en un error?

Su aborrecimiento a la burguesía es frenético y, sin embargo, no quiere un cataclismo violento. Piensa que acaso sea inevitable, que puede ocurrir, pero la idea le aterra. La burguesía le parece una colección de Fígaros, pero de Fígaros gordos y prósperos. Declara que en el siglo XVIII Fígaro llevaba una librea, una insignia de servidumbre, desde luego, pero distinta de su piel, una librea que podía quitarse y ponerse; la piel, al menos, era de un ser

humano rebelde y palpitante. Pero hoy, Fígaro ha ganado. Fígaro se ha vuelto millonario. Es juez, comandante en jefe, presidente de la república. Fígaro domina el mundo, y ¡ay! la librea ya no es una simple librea. Se ha vuelto parte de su piel, no puede quitarse, es parte de su carne viva.

Todo lo que fue repulsivo y degradante en el siglo XVIII, contra lo que habían protestado los nobles revolucionarios, ha crecido dentro de la textura intrínseca de los abyectos seres de clase media que hoy nos dominan. Y sin embargo, debemos aguardar. Sencillamente cortarles la cabeza, como deseaba Bakunin, solo puede conducir a una nueva tiranía y a una nueva esclavitud, al régimen de las minorías levantadas contra las mayorías o, peor aún, al gobierno de las mayorías —mayorías monolíticas— sobre las minorías, del gobierno al que John Stuart Mill, con sobrada razón según Herzen, llamó la mediocridad conglomerada.

Los valores de Herzen son manifiestos: solo le gusta el estilo de vida de los seres libres, solo lo que es grande, generoso, no calculado. Admira el orgullo, la independencia, la resistencia a los tiranos; admira a Pushkin porque siempre fue desafiante, admira a Lermontov porque se atrevió a sufrir y a odiar; hasta aprueba a los esclavófilos sus oponentes reaccionarios, porque al menos detestaban la autoridad, al menos no dejarían entrar a los alemanes. Admira a Belinsky porque era incorruptible y dijo la verdad ante batallones desplegados de autoridades alemanas, académicas o políticas. Los dogmas del socialismo no le parecen menos sofocantes que los del capitalismo, o de la Edad Media o de los primeros cristianos.

Lo que odió más que nada fue el despotismo de las fórmulas, la sumisión de seres humanos a acuerdos a los que se ha llegado por deducción, por una clase de principios *a priori* que no estaban basados en la experiencia real. Por ello temían tan profundamente a los nuevos liberadores. Dice Herzen: «Si los seres humanos, en lugar de liberar a la humanidad, quisieran liberarse a ellos mismos... harían mucho por... la liberación del hombre». Sabía que su propia eterna exigencia de más libertad individual contenía las semillas de la atomización social, que había que encontrar un acuerdo entre las dos grandes necesidades sociales —de organización y de libertad individual—, algún equilibrio precario que conservara un mínimo campo dentro del cual pudiese el individuo expresarse y no quedar absolutamente pulverizado, y hace un

gran llamado a lo que él llama el valor del egoísmo. Declara que uno de los grandes peligros que amenazan a nuestra sociedad consiste en que los individuos sean amansados y suprimidos desinteresadamente por unos idealistas en nombre del altruismo, en nombre de medidas destinadas a hacer feliz a la mayoría. Los nuevos liberadores bien pueden parecerse a los inquisidores del pasado, que llevaban a grupos de inocentes españoles, holandeses, belgas, franceses e italianos a los actos de fe y luego se iban a casa apaciblemente, con la conciencia tranquila y con el sentimiento de que habían cumplido con el deber, llevando aún en las narices el olor de la carne quemada. Y dormían el sueño de la inocencia, después de una jornada de trabajo bien cumplida. No hay que condenar al egoísmo incondicionalmente. El egoísmo no es un vicio. El egoísmo brilla en los ojos del animal. Los moralistas truenan valientemente contra él, en lugar de construir sobre él. Lo que los moralistas atacan y niegan es la gran ciudadela interna de la dignidad humana. «Desean hacer... que los hombres se vuelvan lloriqueantes, sentimentales, insípidos, tiernas criaturas que pidan convertirse en esclavos... Pero arrancar del corazón del hombre el egoísmo es robarle sus principios vitales, la levadura y la sal de su personalidad». Afortunadamente, esto es imposible. Desde luego, a veces es suicida tratar de imponerse. No es sensato tratar de subir una escalera por la cual está tratando de descender un ejército. Eso lo hacen los tiranos, los conservadores, los locos y los criminales. «Si arrancáis su altruismo a un hombre, tendréis un feroz orangután; pero si destruíis su egoísmo, haréis un mono amaestrado».

Los problemas humanos son demasiado complejos para admitir soluciones sencillas. Ni aun la comuna campesina de Rusia, en la que profundamente creía Herzen como «conductora de la luz», pues estaba convencido de que al menos los campesinos no habían sido infectados en Rusia por los deformantes vicios humanos del proletariado europeo y de la burguesía europea, después de todo, ni siquiera la comuna campesina salvaría a Rusia de la esclavitud. La libertad no es al gusto de la mayoría, solo de la gente educada. No hay métodos garantizados, no hay vías seguras hacia el bienestar social. Debemos tratar hasta el límite de nuestras fuerzas; y siempre es posible que fracasemos.

El núcleo de su pensamiento es la idea de que los problemas básicos acaso no tengan solución, que todo lo que podemos hacer es intentar resolverlos, pero que no hay garantías, ni en las panaceas socialistas ni en ninguna otra entelequia humana, ninguna garantía de que pueda alcanzarse la felicidad o una vida racional, sea en la esfera pública o en la privada. Esta extraña combinación de idealismo y de escepticismo —no muy distinta, pese a su vehemencia, de la visión de Erasmo, Montaigne, o Montesquieu— corre por todos sus escritos.

Herzen escribió novelas que hace tiempo fueron olvidadas, porque no fue un novelista nato. Sus cuentos cortos son notablemente inferiores a los de su amigo Turgueniev, pero tienen algo en común con ellos; pues también en las novelas de Turgueniev puede verse que los problemas humanos no son tratados cual si tuvieran solución. Bazarov, en *Padres e hijos*, padece y muere; Lavretsky, en *Nidos de hidalgos*, queda al final de la novela en melancólica incertidumbre, no porque no se haya hecho algo que pudiera hacerse, no porque haya una solución a la vuelta de la esquina, que no se le hubiera ocurrido a nadie o que no se hubiera querido aplicar, sino porque, como una vez dijo Kant, «Del árbol torcido de la humanidad no puede hacerse ninguna cosa derecha». Todo es, en parte, culpa de las circunstancias, en parte de la naturaleza de la propia vida. Hay que enfrentarse a ello, hay que decirlo; y es una vulgaridad y a veces un crimen creer que siempre son posibles las soluciones permanentes.

Herzen escribió una novela intitulada *¿Quién tiene la culpa?* acerca de un típico triángulo trágico, en que uno de los «hombres superfluos» de quienes ya he hablado se enamora de una dama de un poblado de provincia, que está casada con un hombre virtuoso e idealista, pero ingenuo y gris. No es una buena novela, y su trama no es digna de contarse, pero el punto principal, y que es lo más característico de Herzen, es la situación, que en principio no tiene solución. El amante queda con el corazón destrozado, la mujer enferma y probablemente muere, y el esposo piensa en el suicidio. Esto parece una caricatura de la novela rusa, típicamente sombría y morbosamente centrada en sí misma; pero no lo es. Está basada en una descripción sumamente delicada, precisa y a veces profunda de una situación emocional y psicológica a la que son inaplicables las teorías de un Stendhal, el método de un Flaubert,

la profundidad y visión moral de George Eliot, porque resultan demasiado literarios, derivados de ideas obsesivas, doctrinas éticas no apropiadas para el caos de la vida.

En el meollo mismo de la visión de Herzen (y también de Turgueniev) se halla la idea de la complejidad e insolubilidad de los problemas centrales y, de lo absurdo de tratar de resolverlos por medio de instrumentos políticos o sociológicos. Pero he aquí la diferencia entre Herzen y Turgueniev: en el fondo de su corazón, Turgueniev probablemente no es duro, sino tan solo un observador frío, lejano, a veces un poco burlón, que contempla las tragedias de la vida desde un punto de vista bastante remoto oscilando entre un punto de vista y otro, entre las pretensiones de la sociedad y las del individuo, entre los derechos del amor y los de la vida diaria, los de la virtud heroica y el escepticismo realista, entre la moral de Hamlet y la moral de Don Quijote, la necesidad de una eficiente organización política y la necesidad de expresión individual, suspendido en un estado de agradable indecisión, comprensiva melancolía, irónico, libre de cinismo y de sentimentalismo, agudo, escrupulosamente fiel y objetivo. Turgueniev nunca creyó por completo, ni dejó de creer por completo, en una deidad personal o impersonal; la religión es para él un ingrediente normal de la vida, como el amor o el egoísmo o el sentido del placer. No le desagradaba permanecer en una posición intermedia, y casi le gustaba demasiado su falta de voluntad de creer, y como permanecía a un lado, como lo contemplaba todo tranquilamente, pudo producir grandes obras maestras literarias, acabadas, rotundas, narradas en apacible visión retrospectiva con bien contruidos comienzos, partes medias y finales. Separó su arte de sí mismo; como ser humano no le preocupaban mucho las soluciones; veía la vida con una peculiar frialdad, que tanto enfurecía a Tolstoi y a Dostoievski, y alcanzó la exquisita perspectiva de un artista que trata su material desde cierta distancia. Hay un abismo entre él y su material, y solo allí es posible ese tipo particular de creación poética.

Herzen, por lo contrario, se preocupaba muy violentamente. Buscaba soluciones para sí mismo, para su propia vida personal. Sus novelas fueron fracasos, ciertamente. Se introduce con demasiada vehemencia en ellas, con sus angustiados puntos de vista. Por otra parte, sus escritos autobiográficos, cuando habla abiertamente de sí mismo y de sus amigos, cuando habla de su

propia vida en Francia, en Italia, en Suiza, en Inglaterra, son palpitantes de vida, directos, tienen un sentido de testimonio presencial y de realidad que no supo dar ningún otro escritor del siglo XIX. Sus reminiscencias son una obra de genio crítico y descriptivo, con un poder de absoluta revelación propia que solo pudo alcanzar una personalidad asombrosamente imaginativa, impresionable, en perpetua reacción, con un sentido excepcional de lo noble y de lo ridículo, y con una rara libertad de toda vanidad y doctrina. Como escritor de memorias no tiene igual. Sus apuntes de Inglaterra o, más bien, de sí mismo en Inglaterra, son mejores que los de Heine o los de Taine. Para convencerse de esto basta con leer su maravilloso relato de los juicios políticos de Inglaterra, en que los jueces, por ejemplo, lo miraban a él mientras, en sus estrados, procesaban a unos conspiradores extranjeros por haberse batido a duelo en Windsor Park. Nos da una vívida y entretenida descripción de los bombásticos demagogos franceses y los tenebrosos fanáticos franceses, y del abismo insalvable que separa a esta agitada y un tanto grotesca sociedad de exiliados de las muertas, frías y dignas instituciones de la Inglaterra victoriana, encarnadas en la figura del juez que presidía el tribunal de Old Bailey, que se parece al lobo de Caperucita roja, con su peluca blanca, su larga túnica y su agudo rostro de labios delgados y dientes agudos y sus duras y breves palabras que salen con un aire de engañosa benevolencia de un rostro encuadrado en desarmantes rizos femeninos, dando la impresión de una dulce abuelita, impresión desmentida por los ojillos chispeantes y por el acre y malicioso humorismo de los tribunales.

Herzen pinta retratos ya clásicos de exiliados alemanes, a quienes detestaba, revolucionarios italianos y polacos, a quienes admiraba, y toma pequeñas notas de las diferencias entre las naciones, como entre ingleses y franceses, que se consideran, unos y otros como hijos de la nación más grande de la tierra y no están dispuestos a ceder una pulgada, ni comienzan siquiera a comprender los ideales de otros; los franceses son gregarios, clarividentes, didácticos, con sus pulcros jardines, comparados con los ingleses, con su soledad y su oscuro romanticismo contenido, con la intrincada maleza de sus antiguas instituciones, ilógicas pero profundamente civilizadas y humanas. Y he ahí a los alemanes que se consideran, declara

Herzen, como un fruto inferior del árbol cuyos productos superiores son los ingleses y, que llegan a Inglaterra y al cabo de tres días dicen «yes» en lugar de «ja», y «well» cuando no hace falta. Herzen y Bakunin invariablemente reservan a los alemanes sus sarcasmos más duros, no tanto por repugnancia personal, sino porque para ellos los alemanes representan todo lo que es de clase media, envarado, filisteo y vulgar, el sórdido despotismo de sargentos grises y mezquinos, estéticamente más repugnantes que las generosas y magníficas tiranías de los grandes conquistadores de la historia.

Cuando a ellos los detiene su conciencia, a nosotros nos detiene un policía. Nuestra flaqueza es aritmética, y por tanto cedemos: su flaqueza es una flaqueza algebraica, es parte de la fórmula misma.

Esto encontró eco en Bakunin una década después:

Cuando un inglés o un norteamericano dice «Soy inglés», «Soy norteamericano», están diciendo, «Soy un hombre libre»; cuando un alemán dice «Soy alemán», está diciendo «Mi emperador es más fuerte que los demás emperadores, y el soldado alemán que me está estrangulando os estrangulará a todos...».

Este tipo de prejuicio generalizador, estas diatribas contra naciones y clases enteras, son características de no pocos escritores rusos de ese período. A menudo están mal fundados, son injusta y violentamente exagerados, pero expresión auténtica de una reacción indignada contra un medio opresivo, y de una visión genuina y personal que hace su lectura sumamente viva aún el día de hoy.

Su irreverencia y su ironía, su incredulidad en las soluciones finales, la convicción de que los seres humanos son complejos y frágiles, y que hay un valor en la irregularidad misma de su estructura, que es violada por los intentos de meterla en moldes o en camisas de fuerzas, esto y el placer incontenible que encuentra en analizar todos los prefabricados esquemas sociales y políticos que perpetuamente están manufacturando los dedicados y pedantes salvadores de la humanidad, sean radicales o conservadores, inevitablemente hizo que Herzen fuese mal visto entre las gentes serias y devotas de cualquier bando. A este respecto, corrió una suerte similar a la de su escéptico amigo Turgueniev, que no pudo resistir —ni lo habría deseado—

el deseo de decir la verdad, por muy «anticientífica» que fuera, de decir algo psicológicamente revelador, aun cuando no embonara en un sistema de ideas ilustrado y de general aceptación. Ninguno de los dos aceptó la opinión de que, como se hallaba del lado del progreso o de la revolución, tenía el sagrado deber de suprimir la verdad, o de hablar como si creyera que esta es más sencilla de lo que es, o que algunas soluciones triunfarían aun cuando fuese manifiestamente improbable que triunfaran, sencillamente porque decir lo contrario podía dar ayuda y causar contento al enemigo.

Esta independencia de partido y doctrina, y la tendencia a proferir juicios independientes y a veces desconcertantes, acarreó violentas críticas a Herzen y a Turgueniev, haciendo difícil su posición. Cuando Turgueniev escribió *Padres e hijos*, fue debidamente atacado desde la derecha y desde la izquierda, porque nadie supo claramente qué lado estaba apoyando. Esta cualidad indeterminada irritaba particularmente a «los nuevos» jóvenes de Rusia, que lo atacaron violentamente por ser demasiado liberal, demasiado civilizado, demasiado irónico, demasiado escéptico, por socavar el idealismo noble con su perpetua oscilación de sentimientos políticos, por exceso de autoexamen, por no comprometerse y no declarar la guerra al enemigo, y por cometer, en cambio, lo que equivalía a toda una serie de evasiones y pequeñas traiciones. Su hostilidad fue dirigida contra todos los «hombres de los cuarenta», y en particular contra Herzen, que fue considerado, con razón, como su representante más destacado y formidable. Es característica su respuesta a los sombríos y brutales revolucionarios de la década de 1860. Los nuevos revolucionarios le habían atacado por su nostálgico amor a un viejo modo de vida, por ser un caballero, por ser rico, por vivir cómodamente, por estar en Londres observando desde lejos la lucha revolucionaria rusa, por ser miembro de una generación que se había limitado a charlar en los salones, a filosofar, cuando a su alrededor todo era miseria y podredumbre, amargura e injusticia, por no buscar la salvación en un serio trabajo manual: derribar un árbol, fabricar un par de botas, hacer algo «concreto» y verdadero para identificarse con las masas dolientes, en lugar de limitarse a su interminable charla en los salones de ricas damas, con otros jóvenes igualmente bien educados y nobles, igualmente débiles; por su indulgencia para consigo

mismo y por su escapismo, su deliberada ceguera ante los horrores y padecimientos de su mundo.

Herzen comprendió a sus oponentes, pero no quiso contemporizar. Reconoce que no puede dejar de preferir la limpieza a la suciedad, la decencia, la elegancia, la belleza y la comodidad, a la violencia y la austeridad; la buena literatura a la mala, la poesía a la prosa. Pese a su supuesto cinismo y «esteticismo», se niega a reconocer que solo los canallas pueden lograr cosas, que para hacer una revolución que libere a la humanidad y cree sobre la tierra una forma de vida nueva y más noble es necesario mantenerse desaliñado, sucio, brutal y violento, pisotear con pesadas botas la civilización y los derechos del hombre. No cree esto, ni ve razón por la que debe creerlo.

En cuanto a la nueva generación de los revolucionarios, no salieron de la nada: es culpa de la generación de Herzen, que los engendró con sus ociosas charlas de las décadas de los cuarenta. Estos jóvenes vienen a vengar al mundo contra los hombres de los cuarenta «la sífilis de nuestras pasiones revolucionarias». La nueva generación dirá a la vieja: «Vosotros sois hipócritas, nosotros seremos cínicos; vosotros hablabais como moralistas, nosotros hablaremos como canallas; fuisteis corteses ante vuestros superiores y rudos ante vuestros inferiores; nosotros seremos rudos ante todos; vosotros os inclinabais sin sentir respeto, nosotros empujaremos y daremos tirones sin ofrecer disculpas». Herzen está diciendo: la matonería organizada no puede resolver nada. A menos que se conserve la civilización —el reconocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, lo noble y lo innoble, lo digno y lo indigno—, a menos que haya algunas personas, al mismo tiempo exigentes e intrépidas, que sean libres de decir lo que deseen y no sacrifiquen sus vidas en algún gran altar sin nombre y se fundan en una masa inmensa, impersonal, gris, de bárbaros que marchan a destruirlo todo, ¿cuál es el objeto de la revolución? Ya vendrá, la queramos o no. Pero ¿por qué hemos de saludarla o, menos aún, trabajar por la victoria de los bárbaros que barrerán todo el viejo mundo perverso para no dejar más que ruinas y miseria, sobre las que no podrá edificarse más que un nuevo despotismo? La «gran acusación que la literatura rusa ha estado redactando sobre la vida rusa» no requiere un nuevo filisteísmo en lugar del viejo. «Dolor, escepticismo, ironía... las tres cuerdas

de la lira rusa» están más cerca de la realidad que el rudo y vulgar optimismo de los nuevos materialistas.

El objetivo más constante de Herzen es la conservación de la libertad individual; ese es el propósito de la guerra de guerrillas que, como una vez escribió a Mazzini, ha entablado desde su primera juventud. Lo que hace de él un personaje único en el siglo XIX es la complejidad de su visión, el grado en que comprendió las causas y la naturaleza de ideas opuestas, más sencillas y más fundamentales que las suyas propias. Entendió lo que había creado —y que en cierta medida justificaba— a los radicales y los revolucionarios, y al mismo tiempo captó las aterradoras consecuencias de sus doctrinas. Simpatizaba plenamente con aquello que daba a los jacobinos su severa y noble grandeza; tenía una penetración psicológica profunda de lo que les daba una magnificencia moral y los elevaba por encima del horizonte de aquel antiguo mundo que para Herzen era tan atractivo, y que ellos pisoteaban sin remordimiento. Comprendía demasiado bien la miseria, la opresión, el ahogo, la terrible inhumanidad, las demandas de justicia de los elementos más aplastados de la población bajo el *ancien régime*, y al mismo tiempo sabía que el nuevo mundo que había surgido para vengar aquellos crímenes, si se le daba rienda suelta, crearía sus propios excesos y llevaría a millones de seres humanos a un inútil exterminio mutuo. El sentido de Herzen de la realidad —en particular de la necesidad de una revolución y de un precio es único en su época, quizás en cualquier época. Su concepto de los críticos asuntos morales y políticos de su época es bastante más explícito y concreto que el de la mayoría de los filósofos del siglo XIX, que solían tratar de derivar principios generales de la observación de su sociedad, y recomendar soluciones deducidas por métodos racionales de premisas formuladas en función de las llamadas categorías en que trataban de catalogar opiniones, principios y formas de conducta. Herzen era un publicista y un detallista a quien su temprana preparación hegeliana no había arruinado; no adquirió el gusto de las clasificaciones académicas; tenía una visión incomparable del «sentido interno» de las situaciones sociales y políticas; y además, un notable poder de análisis y de exposición. Por consiguiente, comprendió el argumento tanto emocional como intelectual para la revolución violenta, para decir que un par de botas valía más que todas las

obras de Shakespeare (como el crítico nihilista Pisarev dijo una vez, dejándose llevar por la retórica) para denunciar el liberalismo y el parlamentarismo que ofrecían a las masas ciertos lemas y votos cuando lo que necesitaban era alimento, albergue, ropa; y no menos viva y claramente comprendió el valor estético y aun moral de la civilización basada en la esclavitud, donde una minoría produce divinas obras maestras y solo un número limitado de personas tiene la libertad y la confianza, la imaginación y el talento de poder producir formas de vida duraderas, obras que puedan mostrarse contra la ruina de nuestro tiempo.

Esta extraña ambivalencia, la alternación de la indignada defensa de la revolución y la democracia contra las escandalizadas denuncias que hacían tanto liberales como conservadores, con ataques no menos apasionados a los revolucionarios en nombre de los individuos libres; la defensa de los derechos de la vida y del arte, de la decencia humana, la igualdad y la dignidad, con la apología de una sociedad en que los seres humanos no fueran explotados ni pisoteados en nombre de la justicia o del progreso, de la civilización, de la democracia o de alguna otra abstracción; esta guerra en dos frentes, y a menudo más aún, fuesen quienes fuesen los enemigos de la libertad, y en cualquier terreno, hace de Herzen el testigo más realista, sensible, agudo y convincente de la vida social y los asuntos sociales de su propia época. Su mayor talento es el de una comprensión sin trabas: entendió el valor de los llamados «superfluos» idealistas rusos de los cuarenta, porque eran excepcionalmente libres y moralmente atractivos, y porque formaron la sociedad más imaginativa, espontánea, talentosa, civilizada e interesante que él hubiese conocido; al mismo tiempo, comprendió la protesta de los exasperados y serios jóvenes radicales *révoltés*, indignados por lo que les parecía una mera charla grata e irresponsable entre un grupo de *flaneurs* aristócratas, que no se daban cuenta del creciente resentimiento de las masas silenciosas de campesinos oprimidos y funcionarios pobres que un día los barrería junto con su mundo, en una marejada de odio violento y ciego, pero justificado, que los verdaderos revolucionarios debían fomentar y dirigir. Herzen comprendió este conflicto, y su autobiografía nos muestra la tensión entre individuos y clases, personalidades y opiniones, tanto en Rusia como en Occidente, con maravillosa vida y precisión.

Mi pasado y mis ideas no están dominados por ningún propósito claro, no está comprometido con una tesis; su autor no se dejó esclavizar por ninguna fórmula o doctrina política, y por esta razón sigue siendo una obra maestra profunda y viva, el mayor derecho de Herzen a la inmortalidad. Pero tiene también otros derechos: sus opiniones políticas y sociales fueron notablemente originales, simplemente porque él se encontró entre los poquísimos pensadores de su época que, en principio, rechazaron todas las soluciones generales y comprendieron, como muy pocos pensadores lo han hecho jamás, la distinción crucial entre palabras que son acerca de palabras y palabras que son acerca de personas o cosas del mundo real. Sin embargo, es como escritor como seguirá viviendo. Su autobiografía es uno de los grandes monumentos al genio literario y psicológico ruso, digna de colocarse al lado de las grandes novelas de Turgueniev y de Tolstoi. Como *La guerra y la paz*, como *Padres e hijos*, es maravillosamente amena y, salvo en traducciones mediocres, no ha envejecido, no es victoriana, sino asombrosamente contemporánea.

Uno de los elementos del genio político es una sensibilidad hacia las características y los procesos en la sociedad mientras aún están en embrión, invisibles a simple vista. Herzen poseía en alto grado esta capacidad, pero no contemplaba el inminente cataclismo con la bárbara exultación de Marx o de Bakunin, ni con el pesimista desapego de Burckhardt o de Tocqueville. Como Proudhon, creía Herzen que la destrucción de la libertad individual no era deseable ni inevitable; pero, a diferencia de él, la consideraba sumamente probable, a menos que logaran evitarla unos deliberados esfuerzos humanos. La poderosa tradición de humanismo libertario del socialismo ruso, solo derrotada en octubre de 1917, se deriva de sus escritos. Su análisis de las fuerzas en acción durante su época, de los individuos que las encarnaban, de las presuposiciones morales de sus credos y palabras, y de sus propios principios, sigue siendo hasta el día de hoy una de las denuncias más penetrantes, conmovedoras y moralmente formidables de esos mismos grandes males que han llegado a la madurez en nuestra propia época.

EL POPULISMO RUSO

«Populismo ruso» no es el nombre de un solo partido político, ni de un conjunto coherente de doctrina, sino de un difundido movimiento radical de Rusia a mediados del siglo XIX. Nació durante los grandes disturbios sociales e intelectuales que siguieron a la muerte del zar Nicolás I y a la derrota y la humillación producida por la guerra de Crimea; cobró fama e influencia durante la década de 1860 y 1870, y alcanzó su culminación con el asesinato del zar Alejandro II, después de lo cual declinó. Sus jefes fueron hombres de muy distintos orígenes, opiniones y capacidades; en ningún momento fue más que una no muy organizada red de pequeños e independientes grupos de conspiradores, con sus simpatizantes, que a veces se unían para la acción común y otras veces operaban por su cuenta. Estos grupos solían diferir acerca de sus medios y de sus fines. No obstante, tenían en común ciertas ideas fundamentales, y poseían la suficiente solidaridad moral y política para que se les pueda llamar un solo movimiento. Como sus predecesores, los conspiradores decembristas de los veinte, y como los círculos que se reunieron alrededor de Alexander Herzen y de Belinsky en los treinta y los cuarenta, consideraban el gobierno y la estructura social de su país como una monstruosidad moral y política: caduca, bárbara estúpida y odiosa, y dedicaron su vida a su destrucción total. Sus ideas comunes no eran muy originales. Compartían los ideales democráticos de los radicales europeos de su tiempo y creían, además, que la lucha entre las clases sociales y económicas era el factor determinante de la política. No sostenían esta tesis en su forma marxista (que no llegó eficazmente a Rusia hasta la década de 1870), sino en la forma en que la enseñaban Proudhon y Herzen, y antes que ellos Saint-Simon, Fourier y otros socialistas y radicales franceses cuyos

escritos habían estado entrando en Rusia durante varias décadas, legal o ilegalmente, como un riachuelo angosto pero continuo.

La teoría de la historia social dominada por la guerra de clases —cuyo núcleo es la idea de la coerción de los que tienen sobre los que no tienen— nació en el curso de la Revolución Industrial en Occidente; sus conceptos más característicos pertenecen a la fase capitalista del desarrollo económico. Clases económicas, capitalismo, competencia despiadada, proletarios y sus explotadores, el poder maligno de las finanzas improductivas, lo inevitable de la creciente centralización y estandarización de todas las actividades humanas, la transformación de hombres en bienes y la consecuente «enajenación» de individuos y grupos y la degradación de las vidas humanas. Estos conceptos solo son plenamente ininteligibles en el marco del industrialismo en expansión. Rusia todavía a fines de la década de 1850 era uno de los estados menos industrializados de Europa. No obstante, explotación y miseria llevaban ya largo tiempo entre las características más familiares y universalmente reconocidas de su vida social, siendo las principales víctimas del sistema los campesinos, tanto siervos cuanto libres, que constituían más de nueve décimas de su población. Ya había surgido un proletariado industrial, pero para mediados de siglo no pasaba de dos o tres por ciento de la población del imperio. Por ello, la causa de los oprimidos seguía siendo, para entonces, la de los trabajadores agrícolas que formaban la capa inferior de la población: en su gran mayoría eran siervos en posesiones del Estado o privadas. Los populistas los consideraban como mártires, cuyas penas estaban resueltas a remediar y vengar, y como encarnaciones de la virtud sencilla, no corrompida, cuya organización social (que en gran parte idealizaban) era la base natural en que había que reconstruir el futuro de la sociedad rusa.

Las principales metas populistas eran la justicia y la igualdad social. En su mayoría estaban convencidos, de acuerdo con Herzen, cuya propaganda revolucionaria influyó sobre ellos en la década de 1850 más que ningún otro conjunto de ideas, de que la esencia de una sociedad justa e igualitaria ya existía en la comuna campesina rusa, la *obschina*, organizada en forma de una unidad colectiva llamada *mir*. El *mir* era una asociación libre, de campesinos, que periódicamente redistribuía las tierras labrantías que había

que trabajar; sus decisiones eran obligatorias para todos sus miembros, y constituían la piedra angular en que, según sostenían los populistas, podría construirse una federación de unidades socializadas, autogobernadas y concebidas según lineamientos popularizados por el socialista francés Proudhon. Los dirigentes populistas creían que esta forma de cooperación ofrecía a Rusia la posibilidad de un sistema social libre y democrático, originado como estaba por los más profundos instintos morales y valores tradicionales de la sociedad rusa y, en rigor, de toda sociedad humana, y creían que los trabajadores (con lo cual querían decir todos los seres humanos productivos), fuese en la ciudad o en el campo, podrían imponer este sistema con un grado mucho menor de violencia o de coerción de como había ocurrido en el industrializado Occidente. Este sistema, único que brotaría naturalmente de las necesidades humanas fundamentales y del sentido de la rectitud y del bien que tienen todos los hombres, aseguraría la justicia, la igualdad y la mayor oportunidad para el cabal desarrollo de las facultades humanas. Como corolario, los populistas creían que el desarrollo de una industria centralizada y en grande escala no era «natural» y que, por tanto, inexorablemente conducía a la degradación y la deshumanización de todos los que caían en sus tentáculos: el capitalismo era un mal terrible, que destruía el cuerpo y el alma, pero no era inevitable. Negaban que el progreso social o económico estuviese ligado inexorablemente a la Revolución Industrial. Sostenían que la aplicación de verdades y métodos científicos a los problemas sociales e individuales (en los que creían apasionadamente), aun cuando acaso condujera al desarrollo del capitalismo —como a menudo lo había hecho—, podía lograrse sin este fatal sacrificio. Creían que era posible mejorar la vida mediante las técnicas científicas, sin destruir necesariamente la vida «natural» de la aldea campesina ni crear un proletariado urbano enorme, empobrecido y amorfo. El capitalismo solo parecía irresistible porque no había encontrado suficiente resistencia. Pasara lo que pasara en Occidente, en Rusia «la maldición del tamaño» podría ser combatida triunfalmente, y por una acción deliberada podrían fomentarse (en realidad, crearse) federaciones de pequeñas unidades, autogobernadas de productores, como habían propugnado Fourier y Proudhon. Como sus maestros franceses, los discípulos rusos odiaban en particular la institución del Estado, que para

ellos era, a la vez, símbolo, resultado y fuente principal de injusticia e inequidad —arma en manos de las clases gobernantes para defender sus privilegios— que, ante la creciente resistencia de sus víctimas, se hacía cada vez más brutal y ciegamente destructivo.

La derrota de los movimientos liberales y radicales en Occidente, en 1848-1849, los confirmó en su idea de que la salvación no estaba en la política ni en los partidos políticos; les parecía claro que los partidos liberales y sus jefes no habían comprendido ni hecho un verdadero esfuerzo por promover los intereses fundamentales de las poblaciones oprimidas de sus países. Lo que necesitaba la gran mayoría de los campesinos rusos (o de los obreros europeos) era alimento y abrigo, seguridad física, rescate de las enfermedades, la ignorancia, la pobreza y las humillantes desigualdades. En cuanto a derechos políticos, votos, parlamentos, formas republicanas, no tenían sentido ni utilidad para hombres ignorantes, semidesnudos y muertos de hambre; tales programas tan solo se burlaban de su miseria. Los populistas compartían con los esclavófilos racionalistas rusos (con cuyas ideas políticas, por lo demás, tenían poco en común) un aborrecimiento a la pirámide social, con su rígida conciencia de clases, que en Occidente era tan complacientemente aceptada por la burguesía conformista, que fervientemente creía en ella, y por la burocracia en que aquella burguesía buscaba orientación.

El escritor satírico Saltykov, en su célebre diálogo entre un muchacho alemán y un muchacho rico, inmortalizó esta actitud al declarar su fe en el muchacho ruso, hambriento y andrajoso, tropezando entre el lodo y la miseria del maldecido y esclavizante régimen zarista, porque, en contraste con el pulcro, dócil, ahito y bien vestido muchacho alemán, no había vendido su alma por los pocos peniques que el oficial prusiano le había ofrecido, y por consiguiente era capaz de erguirse un día en toda su estatura humana con solo que se le diese oportunidad (como el muchacho alemán ya no era capaz de hacerlo). Rusia se hallaba entre tinieblas y en grilletes, pero su espíritu no estaba cautivo; su pasado era negro, pero su futuro le prometía que la muerte en vida de las civilizadas clases medias de Alemania o Francia o Inglaterra, que tiempo atrás se habían vendido a la seguridad material, volviéndose tan

apáticas en su vergonzosa y autoimpuesta servidumbre que ya no deseaban siquiera ser libres.

Los populistas, a diferencia de los esclavófilos, no creían en el carácter y en el destino único del pueblo ruso. No eran nacionalistas místicos. Solo creían que Rusia era una nación atrasada que aún no llegaba a la etapa del desarrollo social y económico en que las naciones occidentales (hubiesen podido evitarlo o no) habían entrado por el camino del industrialismo sin trabas. En su mayor parte no eran deterministas históricos; por consiguiente, consideraban posible que una nación en semejante estado se salvara de aquel destino mediante el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad. No veía por qué Rusia no habría de beneficiarse de la ciencia y de la tecnología de Occidente sin pagar el aterrador precio que este había pagado. Sostenían que era posible evitar el despotismo de una economía centralizada o de un gobierno centralizado adoptando una estructura federal no muy rígida, compuesta de unidades socializadas autogobernadas, tanto de productores como de consumidores. Para ello, era deseable organizarse, pero no perder de vista otros valores en la búsqueda de la organización, ni considerarla como un fin en sí misma; habían de ser gobernadas básicamente por consideraciones éticas y humanitarias, no solo por las consideraciones económicas y tecnológicas del «hormiguero». Declaraban que proteger a los individuos humanos contra la explotación, convirtiéndolos en un ejército industrial de autómatas colectivizados era embruteciente y suicida. Las ideas de los populistas a menudo no eran claras, y había entre ellos agudas diferencias, pero también había, en un campo, un consenso suficiente para constituir un movimiento genuino. Así aceptaban, en términos generales, las lecciones educativas y morales de Rousseau, pero no su culto al Estado. Algunos de ellos, en realidad quizás la mayoría, compartían la fe de Rousseau en la bondad del hombre sencillo, su convicción de que la causa de la corrupción es el efecto mutilador de las malas instituciones, su aguda desconfianza de todas las formas de sutilezas, de intelectuales y especialistas, de todas las facciones y *côteries* que tendían a aislarse. Aceptaban las ideas antipolíticas de Saint-Simon, pero no su centralismo tecnocrático. Compartían la fe en la conspiración y la acción violenta predicada por Babeuf y su discípulo Buonarotti, pero no su autoritarismo jacobino. Apoyaban a Sismondi, a

Proudhon, a Lamennais y a los otros originadores del concepto del Estado benefactor contra, por una parte, el *laissez-faire* y, por la otra, la autoridad central, fuese nacionalista o socialista, fuese temporal o permanente, fuese predicada por List o por Mazzini o por Lassalle o por Marx. A veces llegaron a acercarse a las posiciones de los socialistas cristianos de Occidente, pero sin ninguna fe religiosa ya que, como los enciclopedistas franceses del siglo anterior, creían en la moralidad «natural» y en la verdad científica. Estos eran algunos de los credos que los mantenían unidos. Pero las diferencias que los separaban no eran menos profundas.

El primero y mayor de sus problemas era su actitud hacia los campesinos en cuyo nombre se hacía todo. ¿Quién había de demostrar a los campesinos el verdadero camino de la justicia y la igualdad? En rigor, la libertad individual no es condenada por los populistas, pero sí suelen considerarlo como un lema liberal, que puede distraer la atención de las tareas sociales y económicas inmediatas. ¿Habían de prepararse expertos para enseñar a los ignorantes hermanos menores, los que trabajaban la tierra y, de ser necesario, estimularlos a resistir a la autoridad, a rebelarse, a destruir el antiguo orden antes de que los rebeldes hubiesen comprendido siquiera la necesidad o el significado de tales actos? Tal fue la opinión de figuras tan distintas como Bakunin y Speshnev en la década de 1840. La predicó Chernyshevsky en los cincuenta, y fue apasionadamente defendida por Zaichnevsky y por los jacobinos de la «Joven Rusia» en los sesenta. Fue predicada por Labrov en los setenta y ochenta, y también por sus rivales y oponentes, los fieles del terrorismo disciplinado profesional, Nechaev y Tkachev y sus partidarios, que incluían —solo con estos fines— no solo a los socialistas-revolucionarios, sino también a algunos de los más fanáticos marxistas rusos, particularmente Lenin y Trotsky.

Entre ellos, algunos preguntaban si esta preparación de grupos revolucionarios no acabaría por crear una arrogante élite de buscadores de poder y de autocracia, hombres que, en el mejor de los casos, considerarían su deber dar a los campesinos no lo que los campesinos quisieran, sino lo que ellos mismos, sus autodeclarados mentores, consideraran bueno para los campesinos. A saber, lo que las masas debían pedir, lo quieran o no. Llevando la cuestión más adelante, preguntaron si esto, a su debido tiempo,

no engendraría fanáticos que poco atenderían a las verdaderas necesidades de la gran mayoría de la población rusa, empeñados en imponerle lo que ellos, el dedicado orden de revolucionarios profesionales, apartados de la vida de las masas por su propia preparación especial y por su vida de conspiradores, había escogido para ella, desatendiendo las esperanzas y protestas del pueblo mismo. ¿No había aquí un terrible peligro de sustitución del viejo yugo por uno nuevo, de una despótica oligarquía de intelectuales en lugar de la nobleza, la burocracia y el zar? ¿Qué razón había para pensar que los nuevos amos resultarían menos opresivos que los viejos?

Arguyeron esto algunos de los terroristas de los sesenta, por ejemplo, Ishutin y Karakozov, y aún más convincentemente la mayoría de los jóvenes idealistas que se «mezclaron» entre el pueblo en los setenta y después, no tanto para enseñar a otros cuanto para aprender ellos mismos cómo vivir en un estado mental inspirado por Rousseau (y quizás por Nekrasov o Tolstoi) tanto, al menos, como por los más resueltos teóricos sociales. Estos jóvenes, los llamados nobles arrepentidos, consideraban que habían sido corrompidos no solo por un malévolo sistema social, sino por el proceso mismo de la educación liberal que produce profundas desigualdades, e inevitablemente eleva a los científicos, escritores, profesores, expertos y hombres cultos en general muy por encima de las cabezas de las masas, y así se vuelve campo de cultivo de la injusticia y la opresión de clases, todo lo cual obstruye el entendimiento entre individuos o grupos o naciones, crea y mantiene obstáculos a la solidaridad y la fraternidad y, por tanto, *eo ipso* es malo. La especialización y la educación universitaria levanta muros entre los hombres, impiden que se «conecten» individuos y grupos, matan el amor y la amistad y se encuentran entre las principales causas de lo que, por Hegel y sus seguidores, llegó a llamarse «enajenación» de órdenes o clases o culturas enteras.

Entre los populistas, algunos se las arreglaron para pasar por alto o evadir este problema. Por ejemplo Bakunin, que si bien no era un populista, influyó profundamente sobre el impopulismo, denunció la fe en los intelectuales y los expertos, como tendente a crear la más innoble de las tiranías —el gobierno de científicos y pedantes—, pero no se enfrentó al problema de saber si los revolucionarios habían llegado para enseñar o para aprender. Tampoco

aportaron ninguna solución los terroristas de la «Voluntad del Pueblo» y sus partidarios. Otros pensadores más sensibles y escrupulosos como Chernishevsky y Kropotkin sintieron el peso opresivo de la cuestión y no trataron de ocultárselo a ellos mismos; empero, cada vez que se preguntaron con qué derecho se proponían imponer este o aquel sistema de organización social a la masa de campesinos que habían crecido de acuerdo con un modo de vida totalmente distinto, y que acaso representara valores mucho más profundos, no lograron encontrar una respuesta clara. El problema se volvió aún más agudo al plantearse la pregunta (que cada vez más frecuentemente llegó a plantearse durante los setenta) de qué hacer si los campesinos realmente se oponían a los planes de los revolucionarios para liberarlos. ¿Había que engañar a las masas o, peor aún, coaccionarlas? Nadie negaba que a la postre, era el pueblo y no la élite revolucionaria la que había de gobernar; pero, mientras tanto, ¿hasta dónde se podía llegar pasando por alto los deseos de la mayoría u obligándola a seguir cursos que abiertamente detestaba?

Este problema estaba lejos de ser básicamente teórico. Los primeros entusiastas adherentes del populismo radical —los misioneros que «bajaron al pueblo» en el famoso verano de 1874— tropezaron con creciente indiferencia, desconfianza, resentimiento y a veces odio y resistencia activa de parte de sus presuntos beneficiarios que, una y otra vez, los entregaron a la policía. Así pues, los populistas se vieron obligados a definir explícitamente su actitud, ya que creían apasionadamente en la necesidad de justificar sus actividades por medio de argumentos racionales. Sus respuestas, al surgir, estuvieron lejos de ser unánimes. Los activistas, hombres como Tkachev, Nechaev y, en un sentido menos político, Pisarev, cuyos admiradores llegaron a ser conocidos como «nihilistas», se anticiparon a Lenin en su desprecio a los métodos democráticos. Desde los días de Platón se ha argüido que el espíritu es superior a la carne, y que quienes saben deben gobernar a quienes no saben. Los hombres educados no deben escuchar a las masas brutales e ignorantes. Las masas deben ser rescatadas por cualquier medio de que se disponga, de ser necesario contra sus propios absurdos deseos, mediante el engaño, el fraude o, en último caso, la violencia. Pero solo una minoría del movimiento aceptaba esta división y el autoritarismo que llevaba implícito. En su mayoría se horrorizaron por la abierta propuesta de tan

maquiavélicas tácticas y pensaron que ningún fin, por bueno que fuese, dejaría de ser destruido por la adopción de medios monstruosos.

Un conflicto similar surgió por la actitud ante el Estado. Todos los populistas rusos convenían en que el Estado era la encarnación de un sistema de coerción e inequidad, por tanto intrínsecamente malo; no era posible ninguna justicia ni felicidad mientras no fuese eliminado. Pero, en el ínterin, ¿cuál había de ser el objetivo inmediato de la revolución? Tkachev dice claramente que hasta que el enemigo capitalista haya sido finalmente destruido, el arma de la coacción, la pistola arrancada de su mano por los revolucionarios, no debe arrojarse a lo lejos, sino que debe volverse contra él. En otras palabras, no hay que destruir la maquinaria del Estado, sino usarla contra la inevitable contrarrevolución. No es posible prescindir de ella hasta que —según la frase inmortal de Proudhon—, el último enemigo haya sido totalmente liquidado y la humanidad, por tanto, ya no necesite ningún instrumento de coerción. En esta doctrina fue seguido por Lenin, más fielmente de lo que parecía requerir la mera aceptación de la ambivalente fórmula marxista de la dictadura del proletariado. Lavrov, que representa la corriente central del populismo y refleja todas sus dudas y confusiones, típicamente propuso no la eliminación inmediata o total del Estado, sino su reducción sistemática a algo vagamente descrito como «el mínimo». Chernyshevsky, el menos anarquista de los populistas, concibe al Estado como organizador y protector de las asociaciones libres de obreros y campesinos, y se las arregla para considerarlo al mismo tiempo como centralizado y descentralizado, garantía de orden y eficiencia y, asimismo de igualdad y de libertad individual.

Todos estos pensadores comparten una gran suposición apocalíptica: una vez consumido el reino del mal —autocracia, explotación, inequidad— en las llamas, de la revolución, de sus cenizas surgirá natural y espontáneamente un orden sano, armonioso, y justo, que solo necesitará la suave guía de los revolucionarios ilustrados para alcanzar su plena perfección. Este gran sueño utópico, basado en una simple fe en la regenerada naturaleza humana, fue una misión que los populistas compartieron con Godwin y Bakunin, Marx y Lenin. Su meollo es la pauta de pecado y muerte y resurrección, del camino al paraíso terrenal cuyas puertas estarán abiertas si los hombres encuentran el

camino y lo siguen. Sus raíces se hunden profundamente en la imaginación religiosa de la humanidad, y por ello no hay nada sorprendente en que esta versión secular tenga grandes afinidades con la fe de los Viejos Creyentes rusos —las sectas disidentes— para quienes, desde el gran cisma religioso del siglo XVII, el Estado ruso y sus gobernantes, en particular Pedro el Grande, representaban el imperio de Satanás sobre la tierra; este movimiento clandestino religioso siempre perseguido ofreció muchos aliados potenciales, a quienes los populistas trataron de movilizar.

Había profundas divisiones entre los populistas; diferían acerca del papel futuro de los intelectuales, en comparación con el de los campesinos; diferían acerca de la importancia histórica de la naciente clase de los capitalistas, el gradualismo contra la conspiración, la educación y la propaganda contra el terrorismo y la preparación para levantamientos inmediatos. Todos estos problemas estaban interrelacionados y exigían soluciones inmediatas. Pero la brecha más profunda entre los populistas surgió con la urgente cuestión de si una revolución verdaderamente democrática podría ocurrir antes de que un número suficiente de los oprimidos hubiese cobrado cabal conciencia de su situación, es decir, fuesen capaces de comprender y de analizar las causas de su intolerable condición. Los moderados argüían que ninguna revolución podría llamarse democrática si no brotaba de la mayoría revolucionaria; pero, en tal caso, quizás no hubiese más remedio que esperar hasta que la educación y la propaganda hubiesen creado esta mayoría —curso que habían estado defendiendo casi todos los socialistas occidentales, marxistas y no marxistas— en la segunda mitad del siglo XIX.

Contra esto, los jacobinos rusos arguyeron que aguardar, y mientras tanto condenar todas las formas de revuelta organizadas por minorías revueltas como terrorismo irresponsable o, peor aún, como remplazo de un despotismo por otro, conduciría a resultados catastróficos: mientras los revolucionarios perdían el tiempo, el capitalismo se desarrollaría rápidamente; ese respiro capacitaría a la clase gobernante a desarrollar una clase social y económica incomparablemente más fuerte que la que poseía en la actualidad; el crecimiento de un capitalismo próspero y enérgico crearía oportunidades de empleo para los propios intelectuales radicales: médicos, ingenieros, educadores, economistas, técnicos y expertos de todas clases recibían

lucrativas tareas y posiciones; sus nuevos amos burgueses (a diferencia del régimen existente) serían lo bastante inteligentes para no obligarlos a adoptar ninguna clase de conformidad política; la *intelligentsia* obtendría privilegios especiales, alta categoría y buenas oportunidades de expresión; el radicalismo inofensivo se toleraría, y también se permitiría cierto grado de libertad personal. De este modo la causa revolucionaria perdería a sus reclutas más valiosos. Una vez parcialmente satisfechos aquellos cuya inseguridad y descontento los había movido antes a hacer causa común con los oprimidos, quedaría reducido el incentivo para la actividad revolucionaria, y muy tenues serían las perspectivas de una transformación radical de la sociedad. El ala radical de los revolucionarios argüía con gran fuerza que el avance del capitalismo, dijese lo que dijese Marx, no era inevitable; acaso lo fuera en la Europa occidental, pero en Rusia aún podía ser detenido por un *coup* revolucionario, arrancado de raíz antes de haber tenido tiempo de fortalecerse demasiado. Si reconocer la necesidad de despertar la conciencia política de la mayoría de los obreros y campesinos (que para entonces, en parte como resultado del fracaso de los intelectuales en 1848 había sido declarado absolutamente indispensable para la revolución, tanto por los marxistas como por la mayoría de los dirigentes populistas) era tanto como adoptar un programa gradualista, seguramente se perdería el momento oportuno para la acción; y en lugar de una revolución populista o socialista, ¿no surgiría un vigoroso, imaginativo y depredador régimen capitalista triunfante, que sucedería al semifeudalismo ruso tan seguramente como había remplazado al orden feudal en la Europa occidental? Y entonces ¿quién podría decir cuántas décadas o siglos transcurrirían antes de la llegada de la revolución? Y cuando llegara, ¿quién podría decir, para entonces, qué régimen instalaría, y fundamentado en qué base social?

Todos los populistas convenían en que la comuna de aldea era el embrión ideal de los grupos socialistas en que se basaría la sociedad futura. Pero el desarrollo del capitalismo, ¿no destruiría automáticamente la comuna? Y si alguien sostenía (aunque quizás esto no se dijese explícitamente antes del decenio de 1880) que el capitalismo ya estaba destruyendo al *mir*, que la lucha de clases, tal como la había analizado Marx, estaba dividiendo las aldeas tan seguramente como las ciudades, entonces, el plan de acción era

claro: antes que sentarse con los brazos cruzados y presenciar con fatalismo esta desintegración, los hombres resueltos podían y debían contener este proceso, salvando la comuna de aldeas. El socialismo, sostenían los jacobinos, podría introducirse mediante la toma del poder, a la que habían de consagrarse todas las energías de los revolucionarios, aun al precio de aplazar la tarea de educar al campesino en las realidades morales, sociales y políticas; en realidad, tal educación podría promoverse más rápida y eficazmente después que la revolución hubiese quebrantado la resistencia del antiguo régimen.

Esta línea de pensamiento, que tiene una similitud extraordinaria, si no con las palabras exactas, al menos con la política seguida por Lenin en 1917, era, básicamente, muy distinta del antiguo determinismo marxista. Su perpetuo lema era que no había tiempo que perder. Los *kulaks* estaban devorando a los campesinos pobres en los campos, y los capitalistas pululaban ya por las ciudades. Si el gobierno tuviese siquiera una chispa de inteligencia, haría concesiones y promovería reformas, y por este medio encaminaría a hombres cuya voluntad y cerebro eran necesarios a la revolución, a los senderos pacíficos del servicio del Estado reaccionario; apuntalado por esas medidas liberales el injusto orden continuaría adelante, reforzado. Los activistas sostenían que no había nada inevitable en las revoluciones; eran fruto de la voluntad y de la razón humanas. Si estas se escatimaban, acaso no ocurriese nunca la revolución. Solo los hombres vacilantes anhelaban la solidaridad social y la vida comunal; el individualismo siempre era un lujo, ideal de los establecidos en sociedad. La nueva clase de los especialistas técnicos —los hombres modernos, ilustrados y enérgicos celebrados por liberales como Kavelin y Turgueniev y, a veces, por el individualista radical Pisarev— eran, para el jacobino Tkachev, «peores que el cólera o el tifo», pues al aplicar métodos científicos a la vida social estaban haciendo el juego a los nuevos capitalistas oligarcas, y así obstruyendo el camino de la libertad. Los paliativos eran fatales cuando solo una operación podía salvar al paciente; tan solo prolongaban la enfermedad, y lo debilitaba tanto que al final ni siquiera la operación podía salvarlo. Había que atacar antes de que estos nuevos intelectuales, potencialmente conformistas, fuesen demasiado numerosos y estuvieran demasiado

satisfechos habiendo obtenido ya mucho poder, pues de otro modo sería demasiado tarde. Una élite saint-simoniana de empresarios bien pagados presidiría un nuevo orden feudal: una sociedad económicamente eficaz, pero socialmente inmoral, puesto que estaría basada en la desigualdad permanente.

El mayor de todos los males era la desigualdad. Siempre que algún otro ideal entraba en conflicto con la desigualdad, los jacobinos rusos pedían su sacrificio o su modificación. El principio primero en que se basaba toda justicia era el de la igualdad, y no era igualitaria ninguna sociedad en que no hubiese un grado máximo de igualdad entre los hombres. Si se quería que triunfase la revolución, había que combatir y desarraigar las grandes falacias. Y la primera de estas era la que dice que solo los hombres de cultura crean el progreso. Esto no era verdad, y tenía la nefasta consecuencia de despertar cierta confianza en las élites. La segunda era la ilusión opuesta: que hay que aprenderlo todo de la gente común. Esto era igualmente falso. Los campesinos de la Arcadia de Rousseau eran otras tantas ficciones idílicas. Las masas eran ignorantes, brutales, reaccionarias, y no comprendían su propio bien ni sus necesidades. Si la revolución dependía de su madurez o de su capacidad de juicio crítico y de organización, ciertamente fracasaría. La última falacia era aquella según la cual solo una mayoría proletaria podía llevar a cabo triunfalmente una revolución. No hay duda de que una mayoría proletaria podría hacerlo, pero si Rusia había de aguardar hasta contar con una, se perdería la oportunidad de destruir un gobierno corrompido y detestado y, para entonces, el capitalismo estaría demasiado firme en el poder.

Entonces ¿qué hacer? Había que preparar a los hombres a hacer la revolución, y destruir el sistema presente y todos los obstáculos hacia la igualdad social y el autogobierno democrático. Una vez logrado esto, habría que convocar a una asamblea democrática, y si quienes habían hecho la revolución se tomaban la molestia de explicar sus razones, así como la situación social y económica que la había hecho necesaria, entonces las masas, por embrutecidas que estuvieran hoy, seguramente (en opinión de los jacobinos) captarían su situación lo bastante bien para dejarse organizar —en realidad, saludarían con vítores esta oportunidad— en la nueva federación libre de asociaciones productivas.

Pero ¿y si, una vez que hubiese triunfado el *coup d'état* aun no estaban lo bastante maduras para ver claramente? Herzen planteó una y otra vez esta espinosa cuestión en sus escritos de fines del decenio de 1860. La mayoría de los populistas mostraron su profunda preocupación. Pero el ala activista no dudaba de las respuestas: Arrancad las cadenas al héroe cautivo y se levantará en toda su estatura y vivirá en libertad y alegría para siempre. Las opiniones de estos hombres eran asombrosamente simples. Creían en terrorismo y más terrorismo para alcanzar la más completa libertad anarquista. El propósito de la revolución era, para ellos, establecer la igualdad absoluta, no solo económica y social sino física y fisiológica: no veían ninguna discrepancia entre este lecho de Procusto y la libertad absoluta. Este orden habría que imponerlo, al principio, mediante el poder y la autoridad del Estado; después de lo cual el Estado, habiendo cumplido con sus propósitos, se «liquidaría» pacíficamente a sí mismo.

En contraste, los voceros del organismo principal de los populistas sostenían que los medios jacobinos producirían consecuencias jacobinas: si el propósito de la revolución era liberar, no debía valerse de las armas del despotismo, que solo esclavizarían a los que pretendían liberar: el remedio no debía resultar más destructivo que la enfermedad. Valerse del Estado para quebrantar el poder de los explotadores e imponer una forma de vida específica a un pueblo cuya mayoría no había sido educada para comprender esta necesidad, no era más que cambiar el yugo zarista por otro nuevo, no necesariamente menos abrumador: el de la minoría revolucionaria. La mayoría de los populistas era profundamente demócrata, pero creían que todo poder tendía a corromper, que toda concentración de autoridad tendía a perpetuarse, que toda centralización era coercitiva y perversa y que, por tanto, la única esperanza de una sociedad libre y justa se hallaba en la conversión pacífica de los hombres, mediante argumentos racionales, a las verdades de la justicia social y económica y la libertad democrática. Para tener la oportunidad de convertir a los hombres a esta visión, acaso fuera necesario derribar los obstáculos existentes a unas relaciones libres y racionales —el Estado policíaco, el poder de los capitalistas y los terratenientes— y aplicar la fuerza a este proceso, ya fuese el motín de masas o el terrorismo individual. Pero este concepto de las medidas temporales les parecía algo totalmente

distinto de dejar el poder absoluto en manos de algún partido o grupo, por muy virtuoso que fuese, una vez quebrantado el poder del enemigo. Su caso es el caso clásico, durante los últimos dos siglos, de todo libertario y federalista contra jacobinos y centralizadores; es el caso de Voltaire contra Helvétius y Rousseau; el del ala izquierda de la Gironda contra la Montaña; Herzen repitió estos argumentos contra los comunistas doctrinarios del período inmediato anterior: Cabet y los discípulos de Babeuf; Bakunin atacó la exigencia marxista de una dictadura del proletariado, como algo que solo transferiría el poder de un grupo de opresores a otro. Los populistas de los ochenta y los noventa repitieron esto contra todos aquellos de quienes sospechaban que estaban conspirando (se dieran cuenta de ello o no) para destruir la espontaneidad y la libertad individuales, ya fuesen liberales de *laissez-faire* que permitían a los dueños de las fábricas esclavizar a las masas, o colectivistas radicales que estaban dispuestos a hacerlo personalmente, ya fuesen *entrepreneurs* capitalistas (como Mijailovsky escribió a Dostoievski en su célebre crítica de la novela *Los poseídos*) o defensores marxistas de la autoridad centralizada. Consideraba a unos y a otros mucho más peligrosos que los patológicos fanáticos caricaturizados por Dostoievski: le parecían brutales y amorales darwinistas sociales, profundamente hostiles a la variedad, y a la libertad y el carácter individuales.

Esta, asimismo, fue la principal cuestión política que, al cambiar el siglo, siguió dividiendo a los socialistas-revolucionarios rusos de los socialdemócratas y por ella pocos años después Plejanov y Martov rompieron con Lenin: en realidad la gran pugna entre bolcheviques y mencheviques (fuese cual fuese su causa ostensible) giró a su alrededor. En su debido momento, el propio Lenin, dos o tres años después de la Revolución de octubre, aunque sin abandonar nunca la doctrina marxista central, expresó su amargo desencanto de aquellas mismas consecuencias que sus enemigos habían predicho: la burocracia y el arbitrario despotismo de los funcionarios del partido; y Trostky acusó a Stalin de cometer este mismo delito. El dilema de los medios y los fines constituye el problema más profundo y angustioso que atormenta a todos los movimientos revolucionarios de nuestra propia época en todos los continentes del mundo, sin olvidar Asia ni África. El que este debate tomara una forma tan clara y manifiesta dentro del movimiento

populista hace que su desarrollo sea excepcionalmente ilustrativo en nuestra propia situación.

Todas estas diferencias ocurrían dentro del marco de una común visión revolucionaria pues, fuesen cuales fuesen sus disensiones, todos los populistas estaban unidos por una inquebrantable fe en la revolución. Esta fe se derivaba de muchas fuentes: brotaba de las necesidades y la idea general de una sociedad aún abrumadoramente preindustrial, que dio al anhelo de simplicidad y fraternidad, y al idealismo agrario, derivado fundamentalmente de Rousseau, una realidad que aún puede verse hoy en la India y en África, y que necesariamente parece utópica a los ojos de los historiadores nacidos en el Occidente industrializado. Fue una consecuencia de la desilusión de la democracia parlamentaria, las convicciones liberales y la buena fe de los intelectuales burgueses, desilusión que resultó del fracaso de las revoluciones europeas de 1848 y 1849, y de la particular conclusión a que llegó Herzen de que Rusia, que no había pasado por esta revolución, acaso encontrara su tabla de salvación en el aún intacto socialismo natural del *mir* campesino. Esta creencia fue profundamente influida por las violentas diatribas de Bakunin contra todas las formas de autoridad central, en particular el Estado; y por su visión de los hombres como pacíficos y productivos por naturaleza, y que solo se habían vuelto violentos al ser desviados de sus propios fines y obligados a ser o carceleros o presidiarios. Pero también fue nutrida por la corriente contraria: por la fe de Tkachev en una élite jacobina de revolucionarios profesionales como única fuerza capaz de contener el avance del capitalismo, ayudado en su carrera por reformistas y humanitarios ingenuos y por intelectuales ambiciosos, y oculto tras la engañosa pantalla de la democracia parlamentaria; más aún por el apasionado utilitarismo de Pisarev y sus brillantes polémicas contra todas las formas de idealismo y amateurismo, y en particular, contra la sentimental idealización de la simplicidad y belleza de los campesinos en general y de los campesinos rusos en particular, como seres tocados por la gracia, ajenos a las influencias corruptoras del Occidente en decadencia. Fue apoyada por el llamado que estos realistas críticos hicieron a sus compatriotas para que se salvaran ellos mismos mediante la autoayuda y la más determinada energía, una especie de campaña neoenciclopedista en favor de la ciencia natural, la técnica y el

profesionalismo, dirigidos contra las humanidades, la enseñanza clásica, la historia y otras formas de «sibaritismo». Ante todo, contrastaba el «realismo» con la cultura literaria que había adormecido a los mejores hombres de Rusia, dejándolos en una condición en que los más corrompidos burócratas, los estúpidos y brutales terratenientes y una iglesia oscurantista podían explotarlos o dejarlos pudrirse, mientras los estetas liberales miraban hacia otro lado.

Pero la corriente más profunda de todas, el centro mismo de la visión populista, fue el individualismo y el racionalismo de Lavrov y de Mijailovsky. Creían, como Herzen, que la historia no seguía pautas predeterminadas, que no tenía libreto, que no eran inevitables ni los conflictos violentos entre culturas, naciones y clases (que para los hegelianos constituían la esencia del progreso humano) ni las luchas por el poder de una clase contra otra (representadas por los marxistas como la fuerza motora de la historia). La fe en la libertad humana era la piedra de toque del humanismo populista: los populistas no se cansaban de repetir que los fines eran escogidos por los hombres, no impuestos a ellos; que solo la voluntad humana podía edificar una vida feliz y honorable, una vida en que pudiesen reconciliarse los intereses de intelectuales y campesinos, de los trabajadores manuales y de las profesiones liberales: en realidad, no coincidirían por completo, pues este era un ideal inalcanzable, pero sí podían ajustarse en un precario equilibrio que, por la razón humana y el constante cuidado de los hombres, lograrían armonizar con las consecuencias en gran parte impredecibles de la interacción de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Es posible que la tradición de la Iglesia Ortodoxa con sus principios conciliares y comunales y su profundo antagonismo tanto a la jerarquía autoritaria de la Iglesia romana cuanto al individualismo de los protestantes, también ejerciera alguna influencia. Estas doctrinas y estos profetas y sus maestros occidentales —los radicales franceses antes y después de la Revolución francesa, así como Fichte y Buonarroti, Fourier y Hegel, Mill y Proudhon, Owen y Marx— desempeñaron su papel. Pero la figura más grande del movimiento populista, el hombre cuyo temperamento, ideas y actividades lo dominaron de principio a fin, fue indudablemente Nikolay

Gavrilovich Chernyshevsky. La influencia de su vida y de sus enseñanzas, pese a una multitud de monografías, sigue aguardando su intérprete.

Nikolay Chernyshevsky no era un hombre de ideas originales. No tenía la profundidad, la imaginación ni el brillante intelecto y el talento literario de un Herzen; ni la elocuencia, la audacia, el temperamento o el poder de raciocinio de un Bakunin; ni el genio moral y la visión social única de un Belinsky. Era un hombre de inquebrantable integridad, inmensa capacidad de trabajo y un don, raro entre los rusos, de concentrarse en el detalle concreto. Su profundo, continuo e inquebrantable odio a la esclavitud, la injusticia y la irracionalidad no se expresó en grandes generalizaciones teóricas, ni en la creación de un sistema sociológico o metafísico, ni en la acción violenta contra la autoridad. Tomó la forma de una lenta, prosaica y paciente acumulación de hechos e ideas; una burda y gris pero poderosa estructura intelectual en que pudiera descubrirse una política detallada de acción práctica apropiada para el medio ruso específico que él deseaba modificar. Chernyshevsky contemplaba con mayor simpatía los planes concretos y cuidadosamente elaborados de los socialistas, por muy equivocados que pudiesen estar, del grupo de Petrashevsky (al que Dostoievski había pertenecido en su juventud), aplastado por el gobierno en 1849, que las grandes construcciones imaginativas de Herzen, Bakunin y sus seguidores.

En los años que siguieron a 1849, había crecido una nueva generación. Estos jóvenes habían presenciado vacilaciones y traiciones abiertas de parte de los liberales, que habían conducido a la victoria a los partidos reaccionarios en 1849. Doce años después, vieron el mismo fenómeno en su propio país, cuando la forma en que los campesinos fueron emancipados en Rusia les pareció una cínica deformación de todos sus planes y esperanzas. Para estos hombres, el laborioso genio de Chernyshevsky, sus intentos de elaborar soluciones específicas para problemas específicos en función de datos estadísticos concretos, su constante apoyo en los hechos, sus pacientes esfuerzos por señalar fines alcanzables, prácticos, inmediatos, en lugar de deseables estados de cosas para los que no había ningún camino visible; su estilo llano, seco, pedestre, su misma monotonía, falta de inspiración, les parecieron más serios y a la postre más inspiradores que los nobles sueños de los idealistas románticos de la década de 1840. Su origen social relativamente

humilde (era hijo de un párroco) le daba una afinidad natural con el pueblo cuyas condiciones trataba él de analizar, y una desconfianza —que luego se convertiría en odio fanático— de todos los teorizantes liberales, fuesen de Rusia o del Occidente. Estas cualidades hicieron de Chernyshevsky el dirigente natural de una generación desencantada, de orígenes sociales mixtos, ya no dominada por la buena cuna, y amargada por el fracaso de sus primeros ideales, por la represión del gobierno, por la humillación de Rusia en la guerra de Crimea, por la debilidad, la dureza, la hipocresía y la caótica incompetencia de la clase gobernante. Para estos jóvenes radicales, belicosos, socialmente inseguros, airados, violentos y desconfiados, que miraban con desprecio la más ligera traza de elocuencia o de literatura, Chernyshevsky fue un padre y un confesor, de un modo que ni el aristocrático e irónico Herzen ni el veleidoso y un tanto frívolo Bakunin pudieron serlo nunca.

Como todos los populistas, Chernyshevsky creía en la necesidad de conservar la comuna campesina y de difundir sus principios por la producción industrial. Creía que Rusia podría aprovecharse directamente de los avances científicos de Occidente sin pasar por las agonías de una revolución industrial. «El desarrollo humano es una forma de injusticia cronológica», había observado Herzen, característicamente, «porque los que vienen después pueden aprovechar los sudores de sus antepasados sin pagar el mismo precio». «La historia ama a sus nietos —dijo Chernyshevsky después de él—, pues les ofrece el tuétano de los huesos, que la generación anterior se había roto las manos tratando de partir». Para Chernyshevsky, la historia corría en espiral, en tríadas hegelianas, ya que cada generación suele repetir la experiencia no de sus padres, sino de sus abuelos, y la repite «en un nivel superior».

Pero no es este elemento historicista de la doctrina de Chernyshevsky el que ejerció su hechizo entre los populistas. Estos fueron influidos básicamente por su aguda desconfianza de las reformas desde arriba, por su idea de que la esencia de la historia era una lucha entre las clases y, sobre todo, por su convicción (que no deriva nada, hasta donde sabemos, de Marx, sino que se alimenta de fuentes socialistas comunes a ambos) de que el Estado siempre es el instrumento de la clase dominante y que no puede, así lo desee, inconscientemente o no, emprender las reformas necesarias cuya

aplicación pondría fin a su propio dominio. No puede convencerse a ningún orden de que emprenda su propia disolución. Por ello, todos los intentos de convertir al zar, todos los intentos de evadir los horrores de la revolución deben ser necesariamente vanos (concluyó Chernyshevsky, a principios de los sesenta). Hubo un momento, a fines de los cincuenta en que, como Herzen, Chernyshevsky había tenido esperanzas en la reforma desde arriba. La forma final de la Emancipación, y las concesiones que el gobierno había hecho a los terratenientes lo curaron de esta ilusión. Con no poca justificación histórica, indicó que los liberales que esperaban influir sobre el gobierno mediante tácticas fabianas, solo habían logrado traicionarse a sí mismos y a los campesinos. Primero, se comprometieron ante los campesinos por sus relaciones con sus amos; después de ello la clase gobernante tuvo poca dificultad, siempre que así le convino, en presentarlos como falsos amigos de los campesinos, volviendo a estos últimos contra ellos. Esto había ocurrido en Francia y en Alemania en 1849. Aun si los moderados se retiraron a tiempo y propugnaron medidas violentas, su ignorancia de las condiciones, su ceguera ante las verdaderas necesidades de obreros y campesinos por lo general los llevaba a proponer programas utópicos que, a la postre, costaron a sus seguidores un precio terrible.

Chernyshevsky había llegado a una forma sencilla de materialismo histórico, según la cual los factores sociales determinaban los políticos, y no a la inversa. Por consiguiente sostuvo, con Fourier y Proudhon, que los ideales liberales y parlamentarios simplemente rodeaban los problemas centrales: los obreros y los campesinos necesitaban alimento, albergue, botas; en cuanto al derecho de votar o de ser gobernados por constituciones liberales o de obtener garantías de libertad personal, esto significaba muy poco para hombres hambrientos y semidesnudos. Antes debía llegar la Revolución Social: las reformas políticas apropiadas la seguirían por sí mismas. Para Chernyshevsky la principal lección de 1848 era que los liberales occidentales, los valientes no menos que los cobardes, habían mostrado su bancarrota política y moral, y con ella la de sus discípulos rusos: Herzen, Kavelin, Granovsky y los demás. Rusia había de seguir su propio sendero. A diferencia de los eslavófilos, y como los marxistas rusos de la generación siguiente, Chernyshevsky sostuvo, con una plétora de datos económicos, que

el desarrollo histórico de Rusia, y en particular del *mir* campesino, en ningún sentido era único y exclusivo, sino que obedecía a las leyes sociales y económicas que gobernaban a todas las sociedades humanas. Como los marxistas (y los positivistas comtianos), creía que podían descubrirse y enunciarse tales leyes; pero a diferencia de los marxistas estaba convencido de que, adoptando las técnicas occidentales y educando a un conjunto de hombres de voluntades resueltas y opiniones racionales, Rusia podría «saltar» la etapa capitalista de desarrollo social, y transformar sus comunas de aldea y grupos de cooperativas de campesinos libres en asociaciones agrícolas e industriales de productores, que constituirían el embrión de la nueva sociedad socialista. A su juicio, el progreso tecnológico no quebrantaría automáticamente la comuna campesina: «Se puede enseñar a los salvajes a adoptar la escritura latina y las cerillas de Seguridad»: las fábricas podrían encontrarse en los *arteles*^[*] de obreros sin destruirlos; la organización en grande escala podría eliminar la explotación, conservando, sin embargo, la naturaleza predominantemente agrícola de la economía rusa^[2].

Chernyshevsky creía en el decisivo papel histórico de la aplicación de la ciencia a la vida pero, a diferencia de Pisarev, no consideraba la empresa individual, y menos aún el capitalismo, como indispensable para este proceso. Conservó lo bastante del fourierismo de su juventud para seguir considerando a las asociaciones libres de comunas campesinas y *arteles* de artesanos como base de toda libertad y progreso. Al mismo tiempo, como los saint-simonianos, estaba convencido de que poco se lograría sin la acción colectiva: un socialismo de Estado a gran escala. Estas creencias incompatibles nunca se reconciliaron; los escritos de Chernyshevsky contienen afirmaciones tanto en favor como en contra de lo deseable de la industria a gran escala. No menos ambivalente se muestra acerca del papel que debe desempeñar y el que debe evitar el Estado como estimulador y administrador de la industria, acerca de los empresarios, de las grandes empresas colectivas e industriales, acerca de las relaciones de los sectores público y privado de la economía, y acerca de la soberanía política del parlamento elegido democráticamente y su relación con el Estado como fuente de planeación económica y control centralizado.

Los lineamientos del programa social de Chernyshevsky siguieron siendo vagos o contradictorios, y a menudo ambas cosas. Es el detalle concreto que, fundado como estaba en la experiencia real, habló directamente a los representantes de las grandes masas populares, que al fin habían encontrado en él un portavoz e intérprete de sus propias necesidades y sentimientos. Sus aspiraciones y emociones más profundas fueron vertidas en *¿Qué hacer?*, una *Utopía* social que, grotesca como obra de arte, literalmente hizo época entre la opinión rusa; esta novela didáctica describía los «hombres nuevos» de la comunidad cooperativa socialista, libre y moralmente pura del futuro. Su conmovedora sinceridad y pasión ejercieron una magia sobre la imaginación de los idealistas, hijos de padres prósperos, a quienes, además, azotaba un complejo de culpa, y les dio un modelo ideal, a cuya luz toda una generación de revolucionarios se educó y endureció para desafiar las leyes y las convenciones existentes, y para aceptar el exilio y la muerte con sublime despreocupación.

Chernyshevsky predicaba un utilitarismo ingenuo. Como James Mill, y quizás como Bentham, sostuvo que la naturaleza humana básica era una pauta fija, fisiológicamente analizable, de procesos y facultades naturales, y que la maximización de la felicidad humana podía ser, así, científicamente planeada. Habiendo decidido que la escritura y la crítica creadora eran los únicos medios de que se disponía en Rusia para propagar las ideas radicales, llevó su *Contemporáneo* (revista que editaba junto con el poeta Nekrasov) con la proporción más alta de doctrina socialista directa que pudo hacer pasar so capa de literatura. En su obra le ayudó el violento joven crítico Dobrolyubov, hombre de letras genuinamente talentoso (lo que no era Chernyshevsky) que, a veces, llegó aún más lejos en su apasionado deseo de predicar y educar. Las opiniones estéticas de estos dos fanáticos eran severamente prácticas. Chernyshevsky sostenía que la función del arte era ayudar a los hombres a satisfacer más racionalmente sus necesidades, diseminar el conocimiento, combatir la ignorancia, el prejuicio y las pasiones antisociales, mejorar la vida en el sentido más literal y estrecho de estas palabras. Llevado a consecuencias absurdas, las abrazó alegremente. Así, explicaba que el principal valor de pintar marinas consistía en que mostraban el mar a quienes, como por ejemplo los habitantes de la Rusia central, vivían

demasiado lejos de él para poder verlo por sí mismos: o que su amigo y patrón Nekrasov, como sus versos más que los de otros poetas, despertaban en los hombres mayor simpatía por los oprimidos, era el poeta ruso más grande de todos los tiempos. Sus primeros colaboradores, hombres de letras cultos y exigentes, como Turgueniev y Botkin, encontraron cada vez más insoportable su severo fanatismo. Turgueniev no pudo convivir mucho tiempo con este dogmático maestro de escuela que aborrecía el arte. Tolstoi despreciaba su seco provincialismo, su total falta de sentido estético, su intolerancia, su racionalismo, su irritante seguridad. Pero estas mismas cualidades o, antes bien, la visión de que eran características, le ayudó a ser el jefe natural de los jóvenes «rudos» que habían sucedido a los idealistas de la década de 1840. Las frases rispidas, monótonas de Chernyshevsky, carentes de humor, su preocupación por el detalle concreto, su disciplina, su dedicación al bien material y moral de sus congéneres, su gris y modesta personalidad, su laboriosidad incansable, apasionada, devota, minuciosa, su odio al «estilo», a toda concesión a las gracias, su indiscutible sinceridad, total olvido de sí mismo, brutal franqueza, indiferencia a los derechos de la vida privada, inocencia, bondad, exactitud, desarmante simpatía personal y capacidad de sacrificio propio crearon la imagen que había de ser después el prototipo del revolucionario, héroe y mártir ruso. Más que ningún otro publicista, Chernyshevsky trazó la línea final entre «nosotros» y «ellos». Durante toda su vida predicó que no podía haber ninguna componenda con «ellos», que había que entablar la guerra a muerte y en todos los frentes; que no debía haber neutrales; que mientras durase esta guerra ningún trabajo podía ser demasiado trivial, demasiado repulsivo o demasiado peligroso para un revolucionario. Su personalidad y su visión del mundo pusieron el sello a dos generaciones de revolucionarios rusos, uno de los cuales fue Lenin, que lo admiraba devotamente.

Pese a su hincapié en los argumentos económicos o sociológicos, el enfoque básico, el tono y la visión de Chernyshevsky y de los populistas en general, son morales, a veces religiosos. Estos hombres creían en el socialismo no porque fuera inevitable, no porque fuera eficaz, ni siquiera porque solo él era racional, sino porque era justo. Las concentraciones del poder político, el capitalismo, el Estado centralizado, pisoteaban los derechos

de los hombres, mutilándolos moral y espiritualmente. Los populistas eran rigurosos ateos, pero en su cerebro convivían el socialismo y los valores de la ortodoxia cristiana. Retrocedían ante las perspectivas del industrialismo en Rusia por causa de su costo brutal, y les desagradaba el Occidente, porque había pagado este precio sin ningún escrúpulo. Sus discípulos, los economistas populistas de los ochenta y los noventa, Danielson y Vorontsov, por ejemplo, con todos sus argumentos estrictamente económicos acerca de la posibilidad del capitalismo en Rusia (algunos de los cuales parecen bastante más sensatos de como suelen representarlos sus enemigos marxistas), en último análisis sentían repulsión moral ante la enorme masa de sufrimiento que el capitalismo estaba destinado a imponer; es decir, se negaban a pagar un precio tan aterrador, por muy buenos que fueran los resultados. Sus sucesores en el siglo XX, los socialistas-revolucionarios, hicieron sonar la nota que ha recorrido toda la tradición populista de Rusia: el propósito de la acción social no es el poder del Estado, sino el bienestar del pueblo. Enriquecer al Estado y darle potencia militar e industrial mientras se socavan la salud, la educación, la moral, el nivel cultural de sus ciudadanos era factible, pero perverso; compararon el progreso de los Estados Unidos donde, según sostenían, el bienestar del individuo era la consideración máxima, con el de Prusia, donde no lo era. Se comprometieron con la idea (que se remonta al menos hasta Sismondi) de que la condición espiritual y física del ciudadano individual importa más que el poder del Estado, de modo que si — como tan a menudo ocurre — los dos se encontraban en proporción inversa uno del otro, habían de tener prioridad los derechos y el bienestar del individuo. Rechazaban como históricamente falsa la proposición de que solo los Estados poderosos podían engendrar ciudadanos buenos y felices, y como moralmente inaceptable la proposición de que confundirse con la vida y el bienestar de la sociedad propia es la forma más elevada de realización individual.

La fe en la supremacía de los derechos humanos sobre cualquier otro derecho es el principio que separa las sociedades pluralistas de las centralizadas, y los Estados de beneficencia, economías mixtas, políticas de «*New Deal*» de los gobiernos de un solo partido, las sociedades «cerradas», los planes quinquenales y, en general, las formas de vida organizadas para

alcanzar una sola meta que trasciende los variados objetivos de los diferentes grupos o individuos. Chernyshevsky era más fanático que la mayoría de sus partidarios en las décadas de 1870 y 1880, y creía mucho más en la organización; pero ni siquiera él se tapaba los oídos ante los gritos de ayuda que le llegaban de todos lados, ni creía en la necesidad de suprimir a los que estaban haciendo esfuerzos desesperados por librarse de la muerte, en interés del propósito más sagrado y primordial. Hubo épocas en que Chernyshevsky fue un pedante sin criterio, sin imaginación, pero ni en sus peores días fue impaciente ni arrogante ni inhumano, y continuamente estaba recordándose a sí mismo y a sus lectores que, en su afán de ayudar, los educadores no deben terminar irritando a sus presuntos beneficiarios: que lo que «nosotros» —los intelectuales— consideramos bueno para los campesinos acaso no fuese lo que estos quisieran o necesitaran, y que no era lícito abrirles la boca, por la fuerza, para darles «nuestras» medicinas. Ni él ni Lavrov, ni siquiera el más implacable jacobino entre los defensores del terror y la violencia, esgrimió nunca la «inevitable» dirección de la historia como justificación de lo que, en otros aspectos, fuese patentemente injusto o brutal. Si la violencia era el único medio para determinado fin, entonces seguramente habría circunstancias en que era correcto valerse de ella. Pero esto debía justificarse, en cada caso, por el intrínseco derecho moral del fin: un aumento de felicidad, o de solidaridad, o de justicia o de paz, o de algún otro valor humano universal que compensara con creces lo malo de los medios, nunca por la idea de que era normal y necesario marchar al ritmo de la historia, olvidando los propios escrúpulos y dejando a un lado los propios principios morales «subjetivos», porque necesariamente eran provisionales, sobre la base de que la historia misma transformaba todos los sistemas morales y, retrospectivamente, solo justificaba los principios que pervivían y triunfaban.

La vena de los populistas, principalmente en la década de 1870, bien puede llamarse religiosa. Este grupo de conspiradores o propagandistas se veía a sí mismo y era considerado por otros como una verdadera orden dedicada. La primera condición para ingresar era el sacrificio de toda la propia vida al movimiento, tanto al grupo y partido en particular cuanto a la causa de la revolución en general. Pero el concepto de la dictadura del partido o de sus jefes sobre sus vidas individuales —en particular sobre las creencias

de los revolucionarios individuales— no es parte de esta doctrina; en realidad, es contrario a todo su espíritu. El único censor de las acciones del individuo es su conciencia individual. Si alguien ha prometido su obediencia a los jefes del partido, tal juramento es sagrado, pero solo se extiende a los objetivos específicamente revolucionarios del partido y no pasa de ellos; termina al alcanzarse las metas específicas que el partido exige para promover: en último análisis, la revolución. Una vez llevada a cabo la revolución, cada individuo es libre de actuar como mejor le plazca, ya que la disciplina es un medio temporal y no un fin. Los populistas, en realidad, virtualmente inventaron el concepto del partido como grupo de conspiradores profesionales, sin vidas privadas, que obedecen a una disciplina total: el núcleo de profesionales «duros», frente a los simples simpatizadores y «compañeros de viaje»; pero esto brotaba de la situación específica de la Rusia zarista y de la necesidad y los requisitos de una conspiración eficaz, no de una fe en la jerarquía como forma de vida deseable o siquiera tolerable por sí misma. Los conspiradores tampoco justificaban sus acciones apelando a un proceso cósmico que las santificara, ya que creían en la libertad de la elección humana, no en el determinismo. La posterior concepción leninista del partido revolucionario y su dictadura, aun cuando históricamente debió mucho a estos preparados mártires de una época anterior, brotó de una concepción general muy distinta. Los jóvenes que descendieron a las aldeas durante el célebre verano de 1874 solo para tropezar con la total incomprensión, la desconfianza y a veces la declarada hostilidad de los campesinos, se habrían sentido profundamente sorprendidos e indignados si se les hubiese dicho que debían considerarse ellos mismos como instrumentos sagrados de la historia y que, por tanto, sus actos debían ser juzgados por un código moral distinto del que se aplicaba a los hombres comunes.

El movimiento populista fue un fracaso. «El socialismo rebotaba entre la gente como guisantes en una pared», escribió el célebre terrorista Kravchinsky a su compañera revolucionaria Vera Zasulich en 1876, dos años después de que se había disipado la original oleada de entusiasmo. «Escuchan a nuestra gente como escuchan al sacerdote»: respetuosamente, sin entender, sin que ello afecte en nada sus acciones».

Hay en las capitales un continuo fragor;
maldicen los profetas;
se libra una furiosa contienda de palabras.
Pero en lo más profundo del corazón de Rusia
todo sigue silente, todo es antigua paz.

Estos versos de Nekrasov expresan la amargura que siguió al fracaso de los esporádicos esfuerzos hechos por los idealistas revolucionarios a fines de los sesenta y principios de los setenta, tanto pacíficos propagandistas cuanto aislados terroristas, de quienes Dostoievski pintó un cuadro tan violento en su novela *Los poseídos*. El gobierno detuvo a estos hombres, los mandó a la cárcel o al exilio y, por su obstinada renuencia a promover alguna medida que paliara las consecuencias de una inadecuada reforma agraria, hizo que la opinión liberal simpatizara con los revolucionarios. Estos sintieron de su parte la opinión pública, y finalmente recurriendo al terrorismo organizado. Y sin embargo, sus fines siguieron siendo bastante moderados. La carta abierta que dirigieron al nuevo emperador en 1881 está escrita en tono suave y liberal. Muchos años después diría la célebre revolucionaria Vera Figner: «Con el terror pretendíamos crear oportunidades para desarrollar las facultades de los hombres al servicio de la sociedad». La sociedad para la cual la violencia iba a abrir el camino debía ser pacífica, tolerante, descentralizada y humana. El enemigo principal seguía siendo el estado. El principal enemigo seguía siendo el Estado.

La oleada de terrorismo alcanzó su clímax con el asesinato de Alejandro II en 1881. Pero la esperada revolución no estalló. Las organizaciones revolucionarias fueron aplastadas, y el nuevo zar optó por una política de represión extrema. Para ello contó, en general, con el apoyo de la opinión pública, horrorizada por el asesinato de un emperador que, al fin y al cabo, había emancipado a los campesinos y del que se decía que estaba planeando otras medidas liberales. Los jefes más destacados del movimiento fueron al cadalso o al exilio. Otras figuras menores escaparon al extranjero, y los más talentosos de quienes aun se hallaban libres —Plejanov y Akselrod— gradualmente gravitaron hacia el marxismo. Los cohibía el hecho de que el propio Marx hubiese reconocido que Rusia, en principio, podía evitar el paso

por la etapa capitalista aun sin la ayuda de una revolución mundial comunista —tesis que Engels admitió con mucho más renuencia y poniendo condiciones— y sostuvieron que Rusia ya había entrado, en realidad, en la etapa capitalista. Declararon que como el desarrollo del capitalismo ruso no era más evitable de lo que había sido en Occidente, nada se ganaría con apartar la mirada de la lógica «férrea» de la historia y que, por estas razones, lejos de resistir a la industrialización, los socialistas debían promoverla y, en realidad, aprovechar el hecho de que ella y solo ella podría engendrar el ejército de revolucionarios que bastaría para derrocar al enemigo capitalista, ejército que había de formarse con el creciente proletariado de las ciudades, organizado y disciplinado por las condiciones mismas de su trabajo.

El gran salto adelante logrado por Rusia en materia de desarrollo industrial en la década de 1890 pareció confirmar la tesis marxista. Resultó atractivo para los intelectuales revolucionarios, por muchas razones: porque pretendía estar fundado en un análisis científico de las leyes de la historia, que ninguna sociedad podía soñar siquiera con evadir; porque se declaraba capaz de demostrar que, aun cuando, conforme inexorablemente se desplegara la pauta de la historia, habían de ocurrir mucha violencia, dolor e injusticia, sin embargo, la historia tendría un final feliz. Por ello, la conciencia de quienes se sentían culpables porque habían aceptado la explotación y la pobreza o al menos porque no habían dado pasos activos —es decir, violentos— para paliarlas o prevenirlas, como había exigido la política populista, se sintió aliviada por la garantía «científica» de que su camino, aunque cubierto por cadáveres de inocentes, conduciría inevitablemente a las puertas de un paraíso terrenal. Según esta idea, los expropiadores se encontrarían expropiados por la simple lógica del desarrollo humano, aun cuando el curso de la historia pudiera abreviarse y los dolores de parto, reducirse por una organización consciente y, sobre todo, por un aumento de los conocimientos (es decir la educación) de los trabajadores y sus guías. Esto resultó particularmente atractivo a los que, comprensiblemente renuentes a continuar con el inútil terrorismo que simplemente conducía a Siberia o al cadalso, encontraron así una justificación doctrinaria para el estudio pacífico y la vida de las ideas, que los

intelectuales que había entre ellos encontraban bastante más cómodo que arrojar bombas.

El heroísmo, el desinterés, la nobleza personal de los populistas fueron reconocidos frecuentemente por sus enemigos marxistas. Los consideraron como dignos precursores de un partido revolucionario auténticamente racional, y a veces se acordó a Chernyshevsky una categoría aún superior, y se le atribuyeron visiones de genio y un enfoque empírico y no científico, pero intuitivamente correcto, a verdades cuya demostración solo podían ofrecer Marx y Engels, armados como estaban con los instrumentos de una ciencia exacta, que aún no habían dominado ni Chernyshevsky ni ningún otro pensador ruso de su época. Marx y Engels se volvieron particularmente indulgentes para con los rusos: los elogiaron por haber hecho maravillas (para ser simples aficionados alejados del Occidente y con instrumentos hechos en casa). En Europa, ya en 1880, solo ellos habían creado una situación verdaderamente revolucionaria en su país; no obstante, fue puesto en claro, particularmente por Kautsky, que esto no era sustituto para los métodos profesionales ni el uso de la nueva maquinaria que había aportado el socialismo científico. El populismo fue tildado de amalgama de desorganizada indignación moral e ideales utópicos en los confusos cerebros de campesinos autodidactos, intelectuales universitarios bien intencionados y otras víctimas sociales del revuelto intermedio entre el fin de un feudalismo caduco y el comienzo de la nueva fase capitalista en un país atrasado. Los historiadores marxistas aún suelen describirlo como un movimiento integrado por una interpretación sistemáticamente errónea de los hechos económicos y las realidades sociales; un terrorismo individual noble, pero inútil; y espontáneos o mal dirigidos levantamientos campesinos: los necesarios pero patéticos comienzos de la verdadera actividad revolucionaria, el preludio de la verdadera obra, un conjunto de ideas ingenuas y prácticas frustradas, destinado a ser barrido por la nueva ciencia revolucionaria, dialéctica, anunciada por Plejanov y por Lenin.

¿Cuáles fueron las metas del populismo? Hubo violentas disputas acerca de los medios y los métodos, acerca de la oportunidad, pero no acerca de los propósitos últimos. El anarquismo, la igualdad y una vida plena para todos: esto era universalmente aceptado. Podría decirse que todo el movimiento, la

abigarrada variedad de tipos revolucionarios que Franco Venturi describe en su libro^[3] tan bien y con tanto amor: jacobinos y moderados, terroristas y educadores, lavrovistas y bakuninistas, «trogloditas», «recalcitrantes», «campesinos» miembros de «Tierra y Libertad» y de «La Voluntad del Pueblo», todos estuvieron dominados por un solo mito: que una vez muerto el monstruo, la Bella Durmiente (el campesinado ruso) despertaría allí mismo, y viviría feliz para siempre.

Este es el movimiento cuya historia ha escrito Franco Venturi: el relato más completo, claro, mejor escrito y más imparcial de toda etapa particular del movimiento revolucionario ruso, en cualquier idioma. Y sin embargo, si el movimiento fracasó, si estaba fundamentado en premisas falsas y fue tan fácilmente extinguido por la policía zarista, ¿tiene otro interés que el puramente histórico, el del relato de la vida y la muerte de un partido, de sus hechos y de sus ideas? A este respecto Venturi discretamente como corresponde a un historiador objetivo, no ofrece una opinión directa. Cuenta la historia en secuencia cronológica; explica lo que ocurre, describe los orígenes y las consecuencias, ilumina la relación de varios grupos de populistas entre sí, y deja a otros la especulación moral y política. Su obra no es una apología del populismo ni de sus enemigos. No elogia ni condena, y solo trata de comprender. El triunfo de su labor no necesita más recompensas. Y, sin embargo el lector, en ciertos momentos, se pregunta si el populismo mereció ser desdeñado tan fácilmente como se le desdeña hoy, tanto por los historiadores comunistas como por los burgueses. ¿Estuvieron los populistas en un error irremediable? ¿Fueron totalmente engañados Chernyshevsky y Labrov... y Marx, que los escuchó?

¿Era el capitalismo, en realidad, inevitable en Rusia? Las consecuencias de la industrialización acelerada, profetizada por los economistas neopopulistas en la década de 1880, a saber, cierto grado de miseria social y económica, tan grande como el que hubiese azotado el Occidente durante la Revolución Industrial, si ocurrieron antes y, a un ritmo acelerado, después de la Revolución de Octubre. ¿Eran inevitables? Algunos historiadores consideran que este tipo de pregunta es absurda como tal; lo que ocurrió, ocurrió. Se nos dice que si no vamos a negar la causalidad en los asuntos humanos, hemos de suponer que lo que ocurrió solo pudo hacer precisamente

lo que hizo. Preguntar lo que habría podido ocurrir si la situación hubiese sido distinta es un ocioso juego de la imaginación, indigno de historiadores serios. Y sin embargo, esta pregunta «académica» no deja de tener una aguda pertinencia contemporánea. Algunos países, como por ejemplo Yugoslavia, Turquía, la India y algunos Estados del Medio Oriente o de la América Latina, han adoptado un ritmo más lento de industrialización, que menos probablemente llevará la ruina inmediata a las zonas atrasadas antes de que se les pueda rehabilitar, y lo han hecho así dándole preferencia consciente sobre las marchas forzadas de la colectivización que, en nuestros días, han adoptado los rusos y, después de ellos, los chinos. ¿Han escogido estos gobiernos no marxistas un camino que inexorablemente los llevará a la ruina? Pues son ideas populistas las que yacen en los fundamentos de gran parte de la política económica socialista que han seguido estos y otros países de hoy.

Cuando Lenin organizó la revolución bolchevique en 1917, la técnica que adoptó, al menos *prima facie*, se pareció a la que habían recomendado los jacobinos rusos, Tkachev y sus seguidores, que la habían aprendido de Blanqui o de Buonarroti, más que a todo lo que pudiera encontrarse en los escritos de Marx o de Engels, al menos después de 1851. Después de todo, no era un capitalismo adulto el que se hallaba entronizado en Rusia en 1917. El capitalismo ruso todavía era una fuerza en pleno crecimiento, aún no en el poder, y luchaba contra los grilletes que le habían impuesto la monarquía y la burocracia, como lo había hecho en la Francia del siglo XVIII; pero. Lenin procedió como si los banqueros y los industriales ya estuviesen en el poder. Actuó y habló como si así ocurriera, pero su revolución triunfó, no tanto por haberse apoderado de los centros de las finanzas y de la industria (que la historia ya debía haber socavado) sino por una toma del poder estrictamente política por un grupo resuelto y bien entrenado de revolucionarios profesionales, precisamente como lo había propugnado Tkachev. Si el capitalismo ruso ya hubiese alcanzado la etapa que, de acuerdo con la teoría histórica marxista, tenía que alcanzar para que pudiese triunfar una revolución proletaria, la toma del poder por una minoría resuelta, y además muy pequeña, un simple *putsch* no habría podido, *ex hypothesi*, conservarlo largo tiempo. Y es esto, en realidad, lo que Plejanov reprochó una y otra vez a Lenin en 1917: haber olvidado su argumento de que mucho podía

permitirse en un país atrasado, siempre que los resultados fuesen debidamente salvados por unas ortodoxas revoluciones marxistas, triunfantes poco después en el Occidente, más avanzado en su desarrollo industrial.

Estas condiciones no se cumplieron; la hipótesis de Lenin resultó históricamente improcedente; y sin embargo, la revolución bolchevique no se desplomó. ¿Podía ser errónea la teoría marxista de la historia? ¿O la habían comprendido mal los mencheviques y se habían ocultado a sí mismos las tendencias antidemocráticas que siempre habían estado implícitas en ella. En este caso, ¿estaban plenamente justificadas sus acusaciones a Mijailovsky y a sus amigos? Para 1917, sus propios temores a la dictadura bolchevique tenían la misma base. Más aún: los resultados de la Revolución de octubre resultaron extrañamente similares a aquellos que los adversarios de Tkachev habían profetizado que inevitablemente producirían sus métodos: el surgimiento de una élite con poderes dictatoriales, destinada, en teoría, a disolverse una vez que pasara su necesidad histórica. Pero, como una y otra vez habían dicho los demócratas populistas, en la práctica era más probable que creciera en agresividad y fuerza, con una tendencia a la autoperpetuación, que ninguna dictadura parece capaz de resistir.

Los populistas estaban convencidos de que la muerte de la comuna campesina significaría también la muerte, o al menos un gran retroceso, para la igualdad y la libertad en Rusia; los socialistas-revolucionarios de izquierda, que fueron sus descendientes directos, transformaron esto en la exigencia de una forma de autogobierno descentralizado y democrático entre los campesinos, que Lenin adoptó cuando concluyó su alianza temporal con ellos en octubre de 1917. Llegado el momento, los bolcheviques repudiaron este programa y transformaron las células de dedicados revolucionarios —quizás la contribución más original del populismo a la práctica revolucionaria— en la jerarquía del poder político centralizado, que los populistas habían denunciado constante y ferozmente hasta que ellos mismos, finalmente, en la forma del Partido Socialista-Revolucionario, fueron proscritos y aniquilados. La práctica comunista debe mucho, como Lenin pronto lo reconoció, al movimiento populista; tomó la técnica de su rival y la adaptó, con notable éxito, para servir al fin preciso que había sido creada para resistir.

TOLSTOI Y LA ILUSTRACIÓN

«Dos cosas se dicen siempre acerca del Conde Tolstoi», escribió el célebre crítico ruso Mijailovsky, en un ensayo, hoy olvidado, que apareció allá a mediados de la década de 1870, «que es un excelente literato y un mal pensador. Esto se ha vuelto una especie de axioma que no necesita demostración». Este veredicto casi universal ha reinado, sin que casi nadie lo impugne, durante cerca de cien años, y el intento de Mijailovsky por ponerlo en duda ha permanecido relativamente aislado. Tolstoi desdeñaba a su aliado de la izquierda, al que consideraba como un liberal rutinario, y expresó su sorpresa de que alguien pudiese interesarse en él. Esto fue característico, pero injusto. El ensayo que su autor llamó *La mano derecha y la mano izquierda de Leo Tolstoi* es una defensa brillante y persuasiva de Tolstoi, tanto en el terreno intelectual como en el moral, dirigida principalmente contra los liberales y socialistas que veían en las doctrinas éticas del novelista, particularmente en su glorificación de los campesinos y del instinto natural y sus constantes ataques a la cultura científica, un oscurantismo perverso y sofisticado, que desacreditaba la causa liberal y les hacía el juego a sacerdotes y reaccionarios. Mijailovsky rechazó esta opinión, y en el curso de su largo y minucioso intento por apartar el grano ilustrado de la paja reaccionaria en las opiniones de Tolstoi, llegó a la conclusión de que había un conflicto, no declarado ni resuelto, en los conceptos del gran novelista acerca de la naturaleza humana y de los problemas a los que se enfrentaba la civilización rusa y occidental. Mijailovsky sostuvo que, lejos de ser un «mal pensador», Tolstoi era no menos agudo, clarividente y persuasivo en su análisis de las ideas que en el de los instintos o los personajes o los hechos. En su celo por su paradójica tesis —ciertamente paradójica en la época en

que la escribió— Mijailovsky a veces va demasiado lejos; pero, en sustancia, a mí me parece que tiene razón, que por lo menos más frecuentemente acierta que yerra, y mis propias observaciones no son más que una extensa glosa de las suyas.

Las opiniones de Tolstoi siempre son subjetivas y pueden ser tremendamente perversas (por ejemplo, en sus escritos sobre Shakespeare, o Dante, o Wagner). Pero los problemas que en sus ensayos más didácticos trata de resolver casi siempre son cardinales cuestiones de principio, siempre experimentadas en carne propia, y que calan mucho más hondo, en la forma deliberadamente simplificada y escueta en que habitualmente las presenta, que las de pensadores más equilibrados y objetivos. La visión directa siempre tiende a ser perturbadora. Tolstoi se vale de este don, hasta el límite de sus fuerzas, para destruir su propia paz y la de sus lectores. Fue este hábito de plantear preguntas exageradamente sencillas pero fundamentales, cuyas respuestas no conocía él mismo, por lo menos en la década de 1860 y la de 1870, el que le dio la reputación de «nihilista». Sin embargo, ciertamente no tenía ningún deseo de destruir por la destrucción misma. Tan solo deseaba, más que nada en el mundo, conocer la verdad. Cuán aniquiladora puede ser esta pasión es algo que nos han mostrado otros que también decidieron cortar por debajo de la superficie fijada por la sabiduría de su generación: Maquiavelo, Pascal, Rousseau, el autor del Libro de Job. Como ellos, Tolstoi no puede encajar en ninguno de los movimientos públicos de su época; en realidad, de ninguna época. La única compañía a la que pertenece Tolstoi es la muy subversiva de cuestionadores a quienes no se ha podido dar ninguna respuesta, ni parece probable dársela (al menos, alguna respuesta que ellos o quienes los comprenden pudieran aceptar).

En cuanto a las ideas positivas de Tolstoi —y variaron menos, durante su larga vida, de lo que a veces se ha dicho— no son exclusivamente suyas: tienen algo en común con la Ilustración francesa del siglo XVIII, algo con las del siglo XX, poco con las de su propia época. En Rusia no perteneció a ninguna de las dos grandes corrientes ideológicas que dividieron la opinión de los hombres cultos durante su juventud. No era un intelectual radical, con los ojos puestos en el Occidente; tampoco un eslavófilo, es decir, un creyente en la monarquía cristiana y nacionalista. Sus opiniones cruzan los límites de

estas categorías. Como los radicales, siempre había condenado la represión política, la violencia arbitraria, la explotación económica y todo lo que crea y perpetúa la desigualdad entre los hombres. Pero el resto de su visión «occidentalizante» —el núcleo de la ideología de la *intelligentsia*—, el sentido abrumador de responsabilidad cívica, la fe en la ciencia natural como puerta de toda verdad, en la reforma social y política, en la democracia, en el secularismo, en el progreso material... Tolstoi rechazó en temprana época de su vida, y sin mayor reflexión, esta célebre amalgama. Creía en la libertad individual y, en rigor, también en el progreso, pero en un extraño, sentido que él daba a la palabra^[1]. Miraba con desdén a liberales y socialistas, y aún con mayor odio a los partidos derechistas de su tiempo. Su mayor afinidad, como a menudo se ha observado, es con Rousseau. Comprendía y admiraba las opiniones de Rousseau más que las de ningún escritor moderno. Como Rousseau, rechazó la doctrina del pecado original, y creyó que el hombre, nacido inocente, había sido arruinado por sus propias malas instituciones, especialmente por lo que había pasado por «educación» entre los hombres civilizados. También como Rousseau, culpaba de este proceso de decadencia en gran parte a los intelectuales; las autodeclaradas élites de expertos, grupillos sofisticados ajenos a la humanidad común, apartados de la vida natural. Censura a estos hombres porque casi han perdido la más preciosa de todas las posesiones humanas, la capacidad con que nacen todos los hombres: el don de ver la verdad, la verdad eterna e inmutable que solo los charlatanes y los sofistas representan como cambiante en distintas circunstancias y tiempos y lugares; la verdad que es plenamente visible tan solo a los ojos inocentes de aquellos cuyos corazones no han sido corrompidos: niños y campesinos que no están cegados por la vanidad y el orgullo, los simples, los buenos. La educación, tal como la comprende el Occidente, arruina la inocencia. Por ello, los niños resisten furiosa e instintivamente: por ello hay que atiborrarlos de conocimientos, por la fuerza; como toda coacción y violencia, mutila a la víctima, a veces la destruye irreparablemente. Los hombres por naturaleza anhelan la verdad; por tanto, la verdadera educación debe ser de una índole tal que los niños y la gente sencilla e ignorante la absorben con gusto y avidez. Pero para comprender esto y para descubrir cómo aplicar este conocimiento, la gente educada debe dejar su arrogancia

intelectual, y recomenzar. Debe purgar su cerebro de teorías, de falsas analogías semicientíficas entre el mundo de los hombres y el mundo de los animales, o el de los hombres y el de los seres inanimados; solo entonces podrán restablecer una relación personal con los no educados, relación que solo pueden establecer la caridad y el amor.

Le parece a Tolstoi que en los tiempos modernos solo Rousseau y quizás Dickens han visto esto. Ciertamente la condición del pueblo, no mejorará hasta que «saquen de la garganta del pueblo» —la gente común, y también los niños— no solo a la burocracia zarista, sino también a los «progresistas» como Tolstoi los llamaba: la vanidosa y doctrinaria *intelligentsia*. Mientras teorizantes fanáticos emponzoñen la educación habrá pocas esperanzas. Hasta el antiguo cura de aldea —sostiene Tolstoi, en uno de sus primeros escritos— era menos nocivo; sabía poco y era torpe, perezoso y estúpido, pero al menos trataba a sus alumnos como seres humanos, no como los hombres de ciencia tratan a sus especímenes en un laboratorio; hacía lo que podía; a menudo era corrompido, tenía mal carácter, era injusto, pero estos eran vicios humanos —naturales—, y por tanto sus efectos, a diferencia de los de instructores modernos cortados por una máquina, no producían daño permanente.

Con estas ideas, no sorprende saber que Tolstoi en lo personal se hallaba más a gusto entre los reaccionarios eslavófilos. Rechazaba sus ideas, pero al menos le parecía que tenían cierto contacto con la realidad: la tierra, los campesinos, los modos tradicionales de vida. Al menos creían en la supremacía de los valores espirituales, en la inutilidad de tratar de cambiar a los hombres modificando los aspectos más superficiales de su vida mediante reformas políticas o constitucionales. Pero los eslavófilos también creían en la Iglesia Ortodoxa, en el destino histórico único del pueblo ruso, en la santidad de la historia como proceso divinamente ordenado y, por tanto, en la justificación de muchos absurdos porque eran originarios de Rusia y antiguos; por tanto, instrumentos de una táctica divina; vivían por una fe cristiana en el gran cuerpo místico —al mismo tiempo comunidad e Iglesia— de la generación de los fieles, pasados, presentes y aún nonatos. Por su intelecto, Tolstoi repudiaba esto; por su temperamento, respondía a ello demasiado favorablemente. Comprendía bien solo a la nobleza y a los campesinos; a aquella mejor que a estos; compartía muchas de las creencias

instintivas de sus vecinos; como ellos, sentía una aversión natural a todas las formas del liberalismo de clase media: la burguesía casi no aparece en sus novelas. Su actitud hacia la clase parlamentaria, los derechos de la mujer, el sufragio universal, no era muy distinta de la Cobbett o Carlyle o Proudhon o D. H. Lawrence. Compartía profundamente la desconfianza de los eslavófilos, a todas las generalizaciones científicas y teóricas como tales, y esto creó un puente para establecer relaciones personales con los eslavófilos de Moscú de ideas afines. Pero su intelecto no estaba en armonía con sus convicciones instintivas. Como pensador tenía profundas afinidades con los *philosophes* del siglo XVIII. Como ellos, veía al Estado ruso y a la Iglesia, instituciones patriarcales que los eslavófilos defendían, como conspiraciones organizadas e hipócritas; como los grandes pensadores de la Ilustración, buscaba los valores no en la historia, ni en las misiones sagradas de naciones, culturas o iglesias, sino en la experiencia personal del individuo. También como ellos creía en verdades y valores eternos (y no en una evolución histórica), y rechazaba categóricamente la idea romántica de la raza o la nación o cultura como agentes creadores y, más aún, el concepto hegeliano de la historia como autorrealización de la razón en proceso de perfeccionamiento, encarnada en hombres o en movimientos o en instituciones (ideas que habían influido profundamente en su generación); durante toda su vida, consideró todo esto como nebulosos dislates metafísicos.

Este realismo claro, frío, intransigente, queda explícito en las notas y diarios de sus años mozos. Las reminiscencias de quienes lo conocieron de muchacho o de estudiante en la universidad de Kazán refuerzan esta impresión. Su carácter era profundamente conservador, con cierta veta de capricho e irracionalidad, pero su cerebro permanecía tranquilo, lógico e inflexible; seguía el argumento fácilmente, y sin temor a lo que pudiese llegar; una combinación de cualidades típicamente —a veces fatalmente— rusa. Rechazaba todo lo que no satisfacía a su sentido crítico. Abandonó la Universidad de Kazán porque concluyó que los profesores eran incompetentes y hablaban de asuntos triviales. Como Helvétius y sus amigos de mediados del siglo XVIII, Tolstoi atacó la teología, la historia, la enseñanza de lenguas muertas, todo el programa clásico, como acumulación de datos y

reglas que ningún hombre razonable podía interesarse por conocer. Particularmente le irritaba la historia, como intento sistemático de responder a preguntas no existentes, mientras deja fuera todos los problemas reales: «la historia semeja a un sordo que contesta a las preguntas que nadie le dirige», dijo a un asombrado condiscípulo, mientras se encontraba encerrado en una sala de la universidad, por algún insignificante acto de indisciplina. La primera declaración explícita de su cabal posición «ideológica» corresponde a la década de 1860. La ocasión para ello fue su decisión de redactar un tratado sobre educación. A este intento dedicó toda su potencia intelectual... y todos sus prejuicios.

En 1860, Tolstoi, por entonces de treinta y dos años, se encontró en una de sus periódicas crisis morales. Ya había ganado cierta fama como escritor: *Sebastopol, Infancia, adolescencia y juventud*, dos o tres cuentos cortos, habían sido elogiados por los críticos. Había entablado amistad con algunos de los más talentosos de una generación excepcional de escritores de su país: Turgueniev, Nekrasov, Goncharov, Panaev, Pisemsky, Fet. Sus escritos sorprendieron a todos por su frescura, su agudeza, su maravilloso poder descriptivo, la precisión y la originalidad de sus imágenes. Su estilo a veces fue tildado de torpe y aun de bárbaro, pero era indiscutiblemente el más prometedor de los prosistas jóvenes; tenía un futuro; y sin embargo, sus amigos literatos hablaban de él con ciertas reservas. Visitaba los salones literarios tanto de la derecha como de la izquierda (siempre habían existido divisiones políticas, que iban agudizándose en San Petersburgo y en Moscú), mas no parecía sentirse a gusto en ninguno de ellos. Era audaz, imaginativo, independiente. Pero no era un hombre de letras, no estaba preocupado fundamentalmente por problemas de literatura y de escritura, menos aún de escritores; había llegado de otro mundo menos intelectual, más aristocrático y más primitivo. Era un diletante nato; pero esto no era nuevo: la poesía de Pushkin y de sus contemporáneos, inigualada en la historia de la literatura rusa, había sido creada por aficionados de genio. No era su origen, sino su no disimulada indiferencia a la vida literaria como tal —a los hábitos o los problemas de escritores, editores y publicistas profesionales— la que hacía que los hombres de letras amigos suyos se sintiesen incómodos en su presencia. Aquel joven oficial, inteligente y mundano, podía ser sumamente

agradable. Su amor a la escritura era auténtico y muy profundo; pero en las reuniones literarias se mostraba desdeñoso, formidable y reservado. No habría soñado siquiera con abrir su corazón en un ambiente dedicado a interminables revelaciones íntimas. Era inescrutable, arrogante, desdeñoso, y producía un poco de miedo. Es cierto que ya no llevaba la vida de un oficial aristócrata. Las noches orgiásticas que los jóvenes radicales miraban con odio y desprecio, como características de los hábitos disipados de la reaccionaria *jeunesse dorée*, ya no le divertían. Se había casado y establecido, amaba a su mujer y durante un tiempo fue un esposo modelo, aunque en ocasiones exasperante. Pero no se molestaba en ocultar el hecho de que sentía mucho más respeto hacia todas las formas de la verdadera vida, fuese de los cosacos libres en el Cáucaso o de los jóvenes oficiales de la guardia en Moscú con sus caballos de carreras y bailes y gitanas, que hacia el mundo de los libros, las críticas, los profesores, las discusiones políticas y la charla acerca de ideales, opiniones y valores literarios. Más aún, era obstinado, pugnaz y, a veces, inesperadamente salvaje, con el resultado de que sus amigos literatos lo trataban con nervioso respeto, y acabaron por apartarse de él. O quizás, él los abandonó. Aparte del poeta Fet, que era un hidalgo campesino, excéntrico y sumamente conservador, Tolstoi no tuvo amigos íntimos entre los escritores de su propia generación. De todos es conocida su ruptura con Turgueniev. Aún más lejos estuvo de los otros *littérateurs*; Nekrasov le simpatizaba más en su persona que en su poesía, pero Nekrasov era un editor de genio, y admiró y alentó a Tolstoi desde sus primeros principios.

El sentido de contraste entre vida y literatura obsesionaba a Tolstoi, y le hizo dudar de su propia vocación de escritor. Como otros jóvenes rusos de buena cuna y posición económica, le remordía la conciencia por la terrible situación de los campesinos. La simple reflexión o denuncia le parecía un modo de evadir la acción. Tenía que actuar, tenía que comenzar en sus propias posesiones. Como los radicales del siglo XVIII, estaba convencido de que los hombres habían nacido iguales, y se volvían desiguales por la forma en que se les educaba. Estableció una escuela para los chicos de su aldea; luego, insatisfecho con las teorías educativas por entonces en boga en Rusia, decidió ir al extranjero para conocer la teoría y la práctica de los métodos de estudio occidentales. No poco logró de sus visitas a Inglaterra, Francia, Suiza,

Bélgica, Alemania, incluso el título de su novela más grande. Pero sus conversaciones con las más avanzadas autoridades occidentales en educación y la observación de sus métodos le habían convencido de que tales métodos eran, en el mejor de los casos, inútiles, y en el peor, nocivos para los niños a quienes se aplicaban. No pasó largo tiempo en Inglaterra, y prestó poca atención a sus «anticuadas» escuelas. En Francia descubrió que la enseñanza era casi completamente mecánica, memorizada. Preguntas preparadas y listas de datos, por ejemplo, eran bien respondidas porque se habían aprendido de memoria, pero los mismos niños, cuando les preguntaba acerca de los mismos hechos desde un ángulo inesperado, a menudo daban respuestas absurdas, prueba de que su conocimiento no significaba nada para ellos. El alumno que contestó a una pregunta diciendo que el asesino de Enrique IV de Francia había sido Julio César le pareció característico: el niño no comprendía ni se interesaba en el hecho que había almacenado en su memoria: todo lo que podía lograr era una memoria mecánica.

Pero la verdadera catedral de la teoría era Alemania. Las páginas que Tolstoi dedica a describir la enseñanza y los maestros en Alemania rivalizan con las célebres páginas de *La guerra y la paz* —y se anticipan a ellas— en que se burla con saña de los admirados expertos en otro campo, los estrategas alemanes empleados por el ejército ruso, a los que representa como estúpidos, grotescos y pomposos.

En *Yasnaya Polyana*, publicación que había mandado imprimir a sus expensas en 1861-1862, Tolstoi habla de sus visitas al Occidente con fines educativos y, como ejemplo, hace una espeluznante narración (por lo demás sumamente entretenida) de los últimos métodos de enseñar el alfabeto, empleados por un especialista preparado en uno de los más avanzados seminarios alemanes para maestros. Describe al maestro de escuela, pedante e inmensamente satisfecho de sí mismo, al entrar en el aula y notar con aprobación que sus alumnos se hallan sentados ante sus pupitres, abrumados y obedientes, en silencio total como lo prescriben las reglas alemanas de conducta. «Echa una mirada a la clase, y ya sabe lo que los niños deben comprender; lo sabe, y sabe también de qué están hechas las almas de los niños, y muchas otras cosas que el seminario le ha enseñado». Está armado

con el último y más progresista volumen pedagógico, llamado *Das Fischbuch*. Contiene ilustraciones de un pez.

«¿Qué es esto, queridos niños?». «Un pez», replica el alumno más brillante. «No». Y no descansará hasta que algún niño le diga que lo que ven no es un pez, sino un libro. Eso está mejor. «¿Y qué contiene el libro?». «Letras», dice el chico más audaz. «No, no —dice el maestro tristemente—, deben pensar lo que dicen». Para entonces, los niños empiezan a desmoralizarse sin remedio: no tienen ni la menor idea de lo que supuestamente deben decir. Tienen la sensación confusa y perfectamente atinada de que el maestro desea que digan algo ininteligible —que el pez no es un pez—, que lo que desea que digan es algo que nunca se les ocurrirá. Sus pensamientos empiezan a vagabundear. Quisieran saber (esto es muy tolstoiano) por qué el profesor lleva gafas, por qué mira a través de ellas en lugar de quitárselas, y cosas por el estilo. El profesor les pide que se concentren, los tortura y acosa hasta que logra hacerles decir que lo que ven no es un pez, sino un cuadro; y entonces, después de más tortura, que el cuadro representa un pez. Si eso es lo que quiere que digan, pregunta entonces Tolstoi, ¿no sería más fácil hacerles aprender de memoria este ejemplo de profunda sabiduría, en lugar de atormentarlos con el método del *Fischbuch* que, lejos de hacerles pensar «creadoramente», simplemente los idiotiza?

Los niños realmente inteligentes saben que sus respuestas siempre son erradas; no pueden decir por qué, solo saben que así es; mientras que los estúpidos, aunque ocasionalmente dan las respuestas correctas, no saben por qué se les alaba. Todo lo que está haciendo el pedagogo alemán es echar material humano muerto o, antes bien, seres humanos vivos en una grotesca máquina inventada por locos fanáticos convencidos de que esta es la manera de aplicar el método científico a la educación de los hombres. Tolstoi nos asegura que su relato (del que solo he citado un breve fragmento) no es una parodia, sino una reproducción fiel de lo que vio y oyó en las escuelas más avanzadas de Alemania y «en esas escuelas de Inglaterra que han tenido la fortuna de adquirir estos maravillosos... métodos».

Entristecido e indignado, Tolstoi volvió a sus posesiones rusas y empezó a enseñar, él mismo, a los niños de la aldea. Construyó escuelas, siguió

estudiando, rechazó y denunció las doctrinas en boga sobre educación, publicó periódicos y folletos, inventó nuevos métodos de aprender geografía, zoología y física; redactó todo un manual de aritmética, tronó contra los métodos de coerción, especialmente los que consistían en obligar a los niños, contra su voluntad, a memorizar datos y fechas y cifras. En suma, se comportó como un terrateniente del siglo XVIII, original, ilustrado, enérgico, pugnaz y un tanto cuanto excéntrico, que se había convertido a las doctrinas de Rousseau o del abad Mably. Su crónicas de sus experiencias y teorías llena dos gruesos volúmenes de las ediciones prerrevolucionarias de sus obras completas. Todavía hoy es fascinante, aun cuando solo fuera porque contiene algunas de las mejores descripciones jamás redactadas por él, de la vida de aldea, y especialmente de los niños, tanto cómicas como líricas. La escribió en las décadas de 1860 y 1870 cuando se hallaba en la cúspide de sus poderes creadores. Su predominante propósito didáctico pronto se olvida bajo la incomparable penetración en la complicada y zigzagueante pauta de las ideas y los sentimientos de cada niño de la aldea, la maravillosa concreción e imaginación con que describe su modo de hablar y su comportamiento, así como la naturaleza en su derredor. Y al lado de esta visión directa de la experiencia humana corren los dogmas claros y firmes de un racionalista del siglo XVIII, fanáticamente doctrinario, ideas no unidas a la vida que él describe, sino sobreimpuestas, como ventanas con dibujos rigurosamente simétricos en ellas, sin ninguna relación con el mundo al que se abren, pero que, sin embargo, logran crear una especie de ilusoria unidad artística e intelectual gracias a la ilimitada vitalidad y al genio constructivo del propio escritor. Es una de las hazañas más extraordinarias de la historia de la literatura.

Los enemigos siempre son los mismos: los expertos, los profesionales, los hombres que se atribuyen una autoridad especial sobre otros hombres. Universidades y profesores son frecuentes blancos de sus ataques. Ya hay barruntos de estos en la sección titulada «Juventud» de su temprana novela autobiográfica. Hay algo del siglo XVIII, que recuerda a Voltaire y a Bentham, en las devastadoras descripciones que hace Tolstoi de los profesores soporíferos e incompetentes y de los aburridísimos y obsequiosos estudiantes de la Rusia de su tiempo. El tono no es habitual en el siglo XIX:

seco, irónico, didáctico, mordaz, al mismo tiempo elaborado y ameno. Todo está basado en el contraste entre la armoniosa sencillez de la naturaleza y las complicaciones autodestructivas, creadas por la malicia o la estupidez de los hombres: hombres de quienes el autor se siente alejado, a quienes simula no comprender y de los que se burla desde lejos.

Nos encontramos en los primeros comienzos de un tema que llegó a obsesionar a Tolstoi más avanzada su vida; que la solución de todas nuestras perplejidades nos mira a la cara, que la respuesta está a nuestro alrededor, por doquier, como la luz del día... ¡Si no cerráramos los ojos y miráramos a todas partes salvo donde la verdad está mirándonos a la cara, la verdad clara, sencilla e irresistible!

Como Rousseau y Kant y los creyentes en la ley natural, Tolstoi estaba convencido de que los hombres tienen ciertas necesidades básicas materiales, y espirituales, en todos los lugares y en todos los tiempos. Si satisfacen estas necesidades, llevan vidas armoniosas, que es el objetivo de su naturaleza. Los valores morales, estéticos y espirituales son objetivos eternos, y la armonía interna del hombre depende de su buena relación con ellos. Más aún, durante toda su vida Tolstoi defendió la proposición —que no ilustran sus propias novelas y bosquejos— de que los seres humanos son más armoniosos durante su niñez que bajo las influencias corruptoras de la educación que la vida adulta; y también que la gente sencilla (campesinos, cosacos, etc.) tiene una actitud más «natural» y adecuada hacia esos valores básicos que los hombres civilizados, y que son libres e independientes en un sentido en que no lo son los hombres civilizados; pues (en esto insiste, una y otra vez) las comunidades campesinas están en posición de atender a sus propias necesidades materiales y espirituales, a partir de sus propios recursos, siempre que no los roben ni esclavicen los opresores y explotadores; en tanto que los hombres civilizados necesitan, para vivir, del trabajo forzado de otros: siervos, esclavos, las masas explotadas, irónicamente llamadas «dependientes», porque *sus* amos dependen de ellas. Los amos son parásitos de otros; están degradados, no solo por el hecho de que esclavizar y explotar a otros es una negación de valores objetivos como la justicia, la igualdad, la dignidad humana y el amor —valores que el hombre anhela realizar porque no puede evitarlo porque es hombre— sino por la razón, aún más importante

para él, de que vivir de bienes robados o prestados y así dejar de ser autosuficiente falsifica los sentimientos y las percepciones «naturales», socava la moral del hombre y le hace a la vez perverso y desdichado. El ideal humano es una sociedad de hombres libres e iguales que viven y piensan a la luz de lo que es cierto y justo, y así no entran en conflicto con ellos mismos ni con los demás. Esta es una forma —muy sencilla— de la doctrina clásica de la ley natural, sea en su forma teológica o secular, liberal-anarquista. A ella se adhirió Tolstoi durante toda su vida, tanto en su período «secular» como después de su «conversión». Sus primeros cuentos expresan esto vivamente. El cosaco Lukaska o el tío Yeroshka son moralmente superiores, así como más felices y estéticamente más armoniosos que Olenin en *Los cosacos*; Olenin lo sabe; de hecho, este es el meollo de la situación. Pierre en *La guerra y la paz* y Levin en *Ana Karenina* sienten esto en los simples campesinos y soldados; también lo siente Nekhlyudov en *La mañana del propietario*. Esta convicción ocupa un espacio cada vez mayor en las obras de Tolstoi, hasta que se impone a todos los demás problemas en sus últimas obras: *Resurrección* y la *Muerte de Iván Ilich* son ininteligibles sin ella.

El pensamiento crítico de Tolstoi gira continuamente en torno a esta idea central: el contraste entre naturaleza y artificio, entre verdad e invención. Por ejemplo, cuando en la década de 1890 estableció las condiciones de excelencia en el arte (en el curso de una introducción a una traducción al ruso de los cuentos de Maupassant) exigió a todos los escritores, en primer lugar, la posesión de talento suficiente; en segundo, que el tema mismo tuviese importancia moral; y por último, que verdaderamente deben amar (lo que sea signo de amor) y odiar (lo que sea digno de odio) lo que describan —que «se comprometan»— que conserven la directa visión moral de la niñez y que no mutilen sus propias naturalezas practicando una imparcialidad y un despego autoimpuestos, lacerantes y siempre ilusorios o, peor aún, una perversión deliberada de los valores «naturales». No todos los hombres tienen igual talento, pero todos pueden, si se lo proponen, descubrir atributos eternos o incambiables, lo que es bueno y lo que es malo, lo que es importante y lo que es trivial. Solo las teorías falsas —elaboradas— engañan a los hombres y a los escritores acerca de esto, y así deforman sus vidas y su actividad creadora. Tolstoi aplica su criterio literalmente, casi mecánicamente; así Nekrasov,

según él, trató temas de profunda importancia, y contó con una soberbia técnica de escritor, pero su actitud hacia sus sufridos campesinos y abrumados idealistas siguió siendo siempre fría e irreal. Los temas de Dostoievski no carecen de seriedad, y su participación es profunda y genuina; pero no cumple con la primera condición: es difuso y repetitivo, no sabe exponer claramente la verdad, ni tampoco sabe detenerse. Turgueniev, por otra parte, es considerado como un escritor excelente, y con una relación real, moralmente adecuada con sus temas; pero falla en la segunda condición; sus temas son demasiado circunscritos y triviales, y esto no puede compensarlo ningún grado de integridad ni de dominio del oficio. El contenido determina la forma, nunca la forma al contenido. Y si el contenido es demasiado pequeño o trivial, nada podrá salvar la obra del artista. Creer lo contrario de esto —la supremacía de la forma— es sacrificar la verdad; es terminar produciendo obras artificiosas. En todo el vocabulario crítico de Tolstoi no hay palabra más despectiva que «elaborados», indicando que el escritor no experimenta ni imagina realmente, sino tan solo «compone», imagina, lo que supuestamente debe describir.

Por ello, Tolstoi sostuvo que Maupassant, cuyos dones admiraba grandemente, había traicionado su genio precisamente por teorías falsas y vulgares de esta índole. Sin embargo, pese a todo, siguió siendo un buen escritor hasta tal grado que, como Balaam, aunque acaso se propusiera maldecir la virtud, no pudo dejar de discernir lo que es el bien; y esta percepción atrajo su amor a él, y lo obligó, contra su voluntad, a dirigirse a la verdad. El talento es visión, la visión revela la verdad, la verdad es eterna y objetiva. Ver la verdad en la naturaleza o en el comportamiento, verla directa y vivamente como solo puede verla un hombre de genio (o un ser humano sencillo o un niño) y luego negar o pisotear esta visión a sangre fría, hágase por lo que se haga, es monstruoso y antinatural; es síntoma de un carácter profundamente enfermo.

La verdad es descubrible; seguirla es ser bueno, internamente sano, armonioso; y sin embargo, es claro que nuestra sociedad no es armoniosa, ni está compuesta de individuos en armonía interna. Los intereses de la minoría educada —lo que Tolstoi llama los profesores, los barones y los banqueros— se oponen a los de la mayoría: los campesinos, los pobres; cada bando es

indiferente a los valores del otro y se burla de ellos. Aun los que como Olenin, Pierre, Nekhlyudov, Levin, se percatan de lo falso de los valores de los profesores, barones y banqueros, y de la decadencia moral a la que los ha arrastrado su falsa educación; aun los que sienten verdadera contrición, no pueden, pese a las pretensiones de los esclavófilos, adaptarse a la masa del pueblo común. ¿Están demasiado corrompidos para recobrar jamás su inocencia? ¿Es desesperado su caso? ¿O es posible que los hombres civilizados hayan adquirido (o descubierto) ciertos valores propios auténticos, valores que los niños y los bárbaros acaso desconozcan, pero que ellos, los civilizados, no podrían perder ni olvidar aun si, por algún medio inimaginable, lograran transformarse ellos mismos en campesinos o en los felices y libres cosacos del Don y del Terek? Este es uno de los problemas centrales y más angustiosos de toda la vida de Tolstoi, al que vuelve una y otra vez, y al que ofrece soluciones encontradas.

Tolstoi sabe que él mismo pertenece indudablemente a la minoría de barones, profesores y banqueros. Conoce demasiado bien los síntomas de esa condición. Por ejemplo, no puede negar su amor apasionado a la música de Mozart o de Chopin, la poesía de Tyutchev o de Pushkin, los frutos más maduros de la civilización. Necesita la palabra impresa, no puede vivir sin ella y sin toda la elaborada maquinaria de la cultura en que se viven tales vidas, en que crean tales obras de arte. Pero ¿de qué sirve Pushkin a los chicos de la aldea, si sus palabras no son inteligibles para ellos? ¿Qué beneficios reales ha llevado a los campesinos la invención de la imprenta? Se nos dice, observa Tolstoi, que los libros educan a las sociedades (es decir «las corrompen más»), que fue la palabra escrita la que promovió la emancipación de los siervos en Rusia. Tolstoi niega esto: el gobierno habría hecho lo mismo sin libros o sin folletos. El *Boris Godunov* de Pushkin le agrada a él, Tolstoi; pero para los campesinos no significa nada. ¿Y los triunfos de la civilización? El telégrafo le habla de la salud de su hermana, o de las perspectivas del rey Otón I de Grecia; pero ¿qué beneficios obtienen de esto las masas? Sin embargo, son ellas las que lo pagan y siempre lo han pagado; y lo saben bien. Cuando los campesinos mataron a los médicos en los «motines del cólera» porque los consideraron envenenadores, lo que hicieron indudablemente estuvo mal, pero esos asesinatos no fueron accidentes: el

instinto que dice a los campesinos quiénes son sus opresores es un instinto sano, y los médicos pertenecían a esa misma clase. Cuando Wanda Landowska tocó ante los aldeanos de Yasnaya Polyana estos, en su gran mayoría, se quedaron impávidos. Empero ¿puede dudarse que son las gentes sencillas las que llevan una vida menos falsa, inconmensurablemente superior a las vidas rotas y atormentadas de los hombres ricos y educados?

La gente común, asegura Tolstoi en sus primeros folletos educativos, es autosubsistente, no solo en lo material, sino en lo espiritual: la canción popular, la *Ilíada*, la Biblia brotan del pueblo mismo, y por tanto son inteligibles a todos los hombres de todos los lugares, como no lo son el maravilloso poema *Silentium* de Tyutchev, o el *Don Giovanni*, o la Novena Sinfonía. Si hay un ideal del hombre, no está en el futuro sino en el pasado. Tiempo atrás existió el jardín del Edén, y en él habitó el alma humana no corrompida, tal como la concibieron la Biblia y Rousseau, y luego vino la Caída, la corrupción, el sufrimiento, la falsificación. Es simple ceguera (repite constantemente Tolstoi) creer, como creen los liberales o los socialistas —los progresistas— que la edad de oro aún está ante nosotros, que la historia nos relata nuestras mejoras, que el avance material de la ciencia natural o de las técnicas materiales coincide con el verdadero avance moral. La verdad es precisamente opuesta.

El niño está más cerca que el hombre adulto de la armonía ideal, y el simple campesino más cerca que los «enajenados» parásitos, autodestructivos, moral y espiritualmente inestables, que forman la élite civilizada. De esta doctrina brota el notable antindividualismo de Tolstoi, y en particular su diagnóstico de la voluntad del individuo como causa de extravío y perversión de las tendencias humanas, «naturales», y por tanto la convicción (derivada en gran parte de la doctrina de Schopenhauer, de la voluntad como causa de frustración) de que planear, organizar, depender de la ciencia, tratar de crear pautas racionales de vida de acuerdo con teorías racionales, es nadar contra la corriente de la naturaleza, cerrar los ojos ante la verdad salvadora que hay dentro de nosotros, tergiversar los hechos para que embonen en esquemas artificiales, y torturar a los seres humanos para que quepan en sistemas sociales y económicos contra los cuales claman sus naturalezas. De la misma fuente proviene, también, lo opuesto: la fe de

Tolstoi en una dirección intuitivamente comprendida de las cosas como no solo inevitables, sino objetivamente —providencialmente— buenas; y por tanto, la fe en la necesidad de someterse: su quietismo.

Este es un aspecto de su enseñanza, la idea más famosa y central del movimiento tolstoiano, que corre a través de todas sus obras, imaginativas, críticas o didácticas, desde *Los cosacos* y *La dicha de la familia* hasta sus últimos escritos religiosos. Esta es la doctrina que condenaron los liberales y los marxistas. Con esta convicción, Tolstoi sostiene que suponer que las personalidades heroicas determinan los acontecimientos es una muestra de colosal megalomanía y autoengaño; sus relatos están destinados a mostrar la insignificancia de Napoleón y del zar Alejandro, o de la sociedad aristocrática y burocrática en *Ana Karenina*, o de los jueces y personajes oficiales en *Resurrección*; o, asimismo, la vacuidad e impotencia intelectual de los historiadores y los filósofos que tratan de explicar los acontecimientos mediante conceptos como el «poder» que atribuyen a los grandes hombres, a la «influencia» asignada a escritores, oradores, sacerdotes: palabras, abstracciones que, en su opinión, no explican nada, siendo en sí mismas mucho más oscuras que los hechos que supuestamente deben explicar. Sostiene que no comenzamos siquiera a comprender, y por tanto, no podemos explicar ni analizar qué es ejercer la autoridad y la fuerza, influir, dominar. Las explicaciones que no explican son, para Tolstoi, síntomas de un intelecto perturbador y vanidoso, la facultad que destruye la inocencia y conduce a ideas falsas y la ruina de la vida humana.

Tal es la idea, inspirada por Rousseau y ya presente entre los primeros románticos, que inspiró el primitivismo en el arte y en la vida, no solo en Rusia. Tolstoi imagina que él y otros podrán encontrar el camino de la verdad de cómo se debe vivir observando a la gente sencilla, y estudiando los Evangelios.

Su otra idea es directamente opuesta. Mijailovsky dice, con justicia, que Olenin, encantado como está por el Cáucaso y por el idilio cosaco, no puede transformarse en Lukashka y volver a la armonía infantil que, en su caso, murió hace mucho tiempo. Levin sabe que si tratara de volverse un campesino, esto solo sería una grotesca farsa, que los campesinos serían los primeros en notar y ridiculizar: él y Pierre y Nikolay Rostov saben

oscuramente que, en cierto sentido, poseen algo que los campesinos no tienen. Tolstoi dice al lector educado que el campesino

necesita lo que vuestra vida de diez generaciones, no abrumadas por trabajos arduos, os ha dado. Tenéis tiempo libre para buscar, para pensar, para sufrir... entonces, dadle aquello por lo que sufrís. Él lo necesita... no enterréis el talento que os ha dado la historia...

El odio, por tanto, no tiene que ser simplemente destructivo. Puede haber progreso: podemos aprender de lo que ha ocurrido en el pasado, como quienes vivieron en este pasado no pudieron hacerlo. Ciertamente es que vivimos en un orden injusto, pero esto mismo crea obligaciones directas. Los que son miembros de la élite civilizada aunque estén prácticamente apartados de la masa del pueblo tienen el deber de tratar de recrear la humanidad quebrantada, dejar de explotarla, darle lo que más necesita: educación, conocimientos, ayuda material, capacidad de vivir una vida mejor. Levin en *Ana Karenina*, como observa Mijailovsky, empieza donde Nikolay Rostov en *La guerra y la paz* había terminado. No son quietistas y, sin embargo, lo que hacen es correcto. La emancipación de los campesinos, en opinión de Tolstoi, aunque no llegó bastante lejos fue, sin embargo, un acto de voluntad, de buena voluntad, de parte del gobierno, y ahora es necesario enseñar a los campesinos a leer y escribir y captar las reglas de la aritmética, algo que no pueden hacer por sí mismos; equiparlos para el disfrute de la libertad. No puedo diluirme en la masa de campesinos, pero al menos puedo aprovechar el fruto de ese ocio injustamente obtenido por mí y por mis antepasados, mi educación, mis conocimientos, mis habilidades, para beneficio de aquellos cuyo trabajo lo hizo posible.

Este es el talento que no debe enterrar; debe trabajar para promover una sociedad justa de acuerdo con aquellas normas objetivas que todos los hombres, excepto los incorregiblemente corrompidos, ven y aceptan, ya sea que vivan de acuerdo con ellas o no. El hombre sencillo las ve más claramente, el complicado más confusamente, pero todos los hombres pueden verlas si realmente lo intentan: en realidad, poder verlas es parte de lo que debe ser un hombre. Cuando se perpetra una injusticia, yo tengo la obligación de denunciarla y oponerme; los artistas no tienen más derechos que los demás

a quedarse con los brazos cruzados. Lo que hace buenos a los buenos escritores es su capacidad de ver a la verdad, social e individual, material y espiritual, y presentarla de tal modo que no pueda pasar inadvertida. Tolstoi sostiene que Maupassant, por ejemplo, está haciendo precisamente esto a pesar de sí mismo y de sus falacias estéticas. Como es un ser humano corrompido, puede ponerse del lado del mal contra el bien, escribir acerca de un indigno París seductor con mayor simpatía de la que siente por sus víctimas; pero siempre que diga la verdad a un nivel suficientemente profundo —y los hombres de talento no pueden evitar esto—, confrontará al lector con cuestiones morales básicas, se lo haya propuesto o no, cuestiones que el lector no podrá esquivar ni responder sin un riguroso e inquietante autoexamen.

Esto, según Tolstoi, abre el camino de la regeneración, y es la función propia del arte. La vocación —el talento— es la obediencia a una necesidad interna; satisfacerla es el propósito y el deber del artista. Nada es más falso, que el concepto del artista como un abastecedor o un técnico cuya única función es crear una cosa bella, como sostienen Flaubert o Renan o Maupassant^[2]. Solo hay un objetivo humano igualmente obligatorio para todos los hombres, sean terratenientes, médicos, barones, profesores, banqueros o campesinos: decir la verdad y dejarse guiar por ella al actuar; es decir, hacer el bien y convencer a otros de que lo hagan. Que Dios existe o que la *Ilíada* es bella o que los hombres tienen derecho a ser libres e iguales son verdades eternas y absolutas; por tanto, hemos de persuadir a los hombres a que lean la *Ilíada* y no novelas pornográficas francesas, y de laborar por una sociedad igualitaria y no una jerarquía teocrática o política. La coerción es mala. Los hombres siempre han sabido que esto es verdad. Por tanto, deben esforzarse por crear una sociedad en que no haya guerras, cárceles ni ejecuciones, en ninguna circunstancia y por ninguna razón; una sociedad en que exista la libertad individual en grado máximo. Por sus propios pasos llegó Tolstoi a un programa de anarquismo cristiano que tenía mucho en común con el de los populistas rusos, con quienes, aparte de su socialismo doctrinario, su fe en la ciencia y su confianza en los métodos del terrorismo, la actitud de Tolstoi tenía mucho en común; lo que ahora parecía estar proponiendo era un programa de acción, no de quietismo. Este programa

estaba subyacente en la reforma educativa que estaba tratando de llevar a cabo. Se esforzó por descubrir, compilar y exponer verdades eternas, despertar el interés espontáneo, la imaginación, el amor, la curiosidad de los niños o de la gente sencilla; ante todo, por liberar sus fuerzas «naturales» emotivas e intelectuales, lo que (él no lo dudaba, como Rousseau no lo había dudado) establecería la armonía en el interior de los hombres y entre ellos, siempre que eliminasen todo lo que pudiera mutilarlos o paralizarlos.

Este programa —el de hacer posible el libre desarrollo de todas las facultades humanas— se basa en una suposición general: que existe al menos un camino para el desarrollo, en el que estas facultades no entrarán en conflicto unas con otras, ni se desarrollarán desproporcionadamente, un camino seguro hacia la armonía completa, en que todo embona y encuentra la paz, con el corolario de que el conocimiento de la naturaleza del hombre, obtenido mediante la observación o la introspección o la intuición moral o el estudio de la vida y los escritos de los hombres mejores y más sabios de todos los tiempos, puede enseñarnos dicho camino. Este no es el lugar apropiado para considerar hasta dónde esta doctrina es compatible con las antiguas enseñanzas religiosas o con la psicología moderna. Lo que deseo subrayar es que se trata, ante todo, de un programa de acción, de una declaración de guerra contra los valores sociales imperantes, contra la tiranía de Estados, sociedades e iglesias, contra la brutalidad, la injusticia, la estupidez, la hipocresía, la debilidad, ante todo, contra la vanidad y la ceguera moral. El hombre que luche bien en esta guerra expiará el crimen de haber sido antes hedonista y explotador, hijo y beneficiario de ladrones y opresores.

Esto es lo que Tolstoi creía, predicaba y practicaba. Su «conversión» alteró su concepto del bien y del mal. No quebrantó su fe en la necesidad de acción. Su fe en los principios mismos nunca vaciló: pero el enemigo entró por otra puerta: su sentido de la realidad era demasiado inexorable para poder excluir toda duda acerca de cómo debían aplicarse estos principios, por muy ciertos que fuesen. Aunque yo creo que algunas cosas son bellas o buenas y que otras son feas y malas, ¿qué derecho tengo yo de educar a otros a la luz de mis convicciones, cuando sé que no pueden dejar de gustarme Chopin y Maupassant, mientras que no les gustan a estos otros hombres mucho mejores que yo, campesinos o niños? Yo, al fin de un largo período de elaboración —

de generaciones de vidas civilizadas, antinaturales—, ¿tengo derecho de tocar sus almas?

Tratar de influir sobre alguien es lanzarse a una empresa de dudosa moralidad. Esto es obvio en el caso de la burda manipulación de unos hombres por otros; pero en principio, también puede decirse de la educación. Todos los educadores tratan de moldear los espíritus y las vidas de los educandos, con un objetivo a la vista, o de hacer que se parezcan a un modelo dado. Pero si nosotros —los miembros refinados de una sociedad profundamente corrompida— vivimos infelices, en perpetua discordia, extraviados, ¿qué podemos hacer, si no cambiar niños —que han nacido saludables— a nuestra propia triste imagen, hacer de ellos mutilados como nosotros mismos? Somos aquello en que nos hemos convertido; no puede dejar de gustarnos el verso de Pushkin o la música de Chopin; descubrimos que, para los niños y los campesinos, estos son ininteligibles o tediosos. ¿Qué hacemos? Persistimos, los «educamos» hasta que también ellos parecen disfrutar estas obras, o por lo menos entender por qué nosotros las disfrutamos. ¿Qué hemos hecho? Para nosotros son bellas las obras de Mozart o de Chopin solo porque Mozart y Chopin fueron hijos de nuestra decadente cultura, y por tanto sus obras hablan a nuestras mentes enfermas; pero ¿qué derecho tenemos de infectar a otros, de hacerlos tan corrompidos como nosotros mismos? Podemos ver las fallas de otros sistemas. Claramente vemos cómo la personalidad humana es destruida por la insistencia del protestantismo en la obediencia, por el hincapié católico en la emulación, por el llamado al interés egoísta y la importancia de la posición social en que, según Tolstoi, se basa la educación rusa. Entonces, resulta monstruosa arrogancia o perversa incoherencia actuar como si nuestros sistemas de educación favoritos, algo recomendado por Pestalozzi, o el método de Lancaster, sistemas que simplemente reflejan las personalidades de sus inventores, civilizadas y por consiguiente pervertidas, fuesen necesariamente superiores o menos destructivas que lo que tan justamente condenamos en el francés superficial o en el alemán estúpido y pomposo.

¿Cómo evitar esto? Tolstoi repite las lecciones del *Emilio* de Rousseau. La naturaleza: solo la naturaleza nos salvará. Debemos tratar de comprender lo que es «natural», espontáneo, no corrompido, sano, en armonía consigo

mismo y con los otros objetos del mundo, y abrir caminos para el desarrollo sobre estos lineamientos; no tratar de alterar, de meter por la fuerza en un molde. Hemos de atender a los dictados de nuestra propia naturaleza original, hoy asfixiada, no considerarla como una materia prima a la que hemos de imponer nuestras poderosas voluntades o personalidades únicas. Desafiar, sentirse prometeico, crear metas y edificar mundos que rivalicen con lo que nuestro sentido moral sabe que son las verdades eternas, dadas de una vez por todas a los hombres, verdades en virtud de las cuales son hombres y no bestias: este es el monstruoso pecado de la soberbia, cometido por todos los reformadores, todos los revolucionarios, todos los hombres considerados grandes y eficientes. Y no menos por los funcionarios del gobierno o por los hidalgos campesinos que, por convicciones liberales o por simple capricho o aburrimiento, se meten en la vida de los campesinos^[3]. No enseñéis, aprended: este es el sentido del ensayo de Tolstoi escrito hace cien años. «¿Quién debe aprender de quién a escribir? ¿Deben los hijos de los campesinos aprender de nosotros, o debemos aprender nosotros de los hijos de los campesinos? Y tal es, asimismo, el sentido de todos los relatos publicados en las décadas de 1860 y 1870, escritos con su habitual frescura, atención al detalle e incomparable poder de percepción directa, en que presenta ejemplos escritos por los niños de su aldea, y nos habla del asombro que sintió al verse en presencia del acto de creación pura en que, nos dice, no desempeñó ningún papel. Estos cuentos solo se echarían a perder si él los «corrigiera»; le parecen mucho más profundos que ninguna de las obras de Goethe; explica cuán profundamente avergonzado se sintió por su propia superficialidad, vanidad, estupidez, estrechez de miras, falta de moral y de sentido estético. Si podemos ayudar a los niños y a los campesinos, solo será facilitándoles avanzar más libremente por su propio sendero instintivo. Dirigir es estropear. Los hombres son buenos, y solo necesitan ser libres para realizar plenamente su bondad.

«La educación», escribe Tolstoi en 1862, «es el acto de un hombre sobre otro, con intención de hacer que esta otra persona adquiera ciertos hábitos morales» (decimos: lo han educado para ser un hipócrita, un ladrón o un hombre de bien. Los espartanos educaron hombres valientes, los franceses educan personas monofacéticas y satisfechas de sí mismas). Pero esto es

hablar de seres humanos —y usarlos— como si fuesen materia prima que podemos modelar; esto es lo que significa «educar» para ser de tal o cual modo. Es claro que estamos dispuestos a alterar la dirección espontáneamente seguida por las almas y voluntades de otros, negarles la independencia en favor... ¿de qué? ¿De nuestros valores corrompidos, falsos o, en el mejor de los casos, dudosos? Pero esto siempre implica cierto grado de tiranía moral. En un momento de pánico, Tolstoi pregunta si el motivo último del educador no será la envidia, pues la base de la pasión del educador por su tarea es «la envidia de la pureza del niño y el deseo de hacer al niño como él mismo, es decir más corrompido». ¿Qué nos muestra la historia entera de la educación? Todos los filósofos de la educación, desde Platón hasta Kant, buscaban una meta: «librar la educación de la opresión de las cadenas del pasado histórico». Desean, «saber lo que los hombres necesitan y luego construir sus nuevas escuelas, sobre lo que, más o menos correctamente, creen que es». Quebraron un yugo solo para poner otro en su lugar. Ciertos filósofos escolásticos insistieron en el griego, porque tal fue el idioma de Aristóteles, que conocía la verdad. Pero, continúa Tolstoi, Lutero negó la autoridad de los Padres de la Iglesia e insistió en inculcar el original hebreo, porque él sabía que tal era el idioma en que Dios había revelado a los hombres las verdades eternas. Bacon favoreció el conocimiento empírico de la naturaleza, y sus teorías contradijeron las de Aristóteles. Rousseau proclamó su fe en la vida tal como la concebía, y no en teorías.

Pero en algo convenían todos: hay que liberar a los jóvenes del ciego despotismo de los viejos; y cada uno inmediatamente aplicó su propio dogma fanático y esclavizante. Si yo estoy seguro de que conozco la verdad, de que todo el resto es un error, ¿basta esto para autorizarme a supervisar la educación de otros? ¿Es suficiente tal certidumbre? ¿No importa que no esté de acuerdo con la certidumbre de otros? ¿Con qué derecho rodeo a mi alumno con una muralla, excluyendo todas las influencias externas, y trato de moldearlo, a mi manera, a mi imagen o a las de algún otro?

La respuesta a estas preguntas, dice Tolstoi apasionadamente a los progresistas, debe ser «Sí» o «No»: de ser «Sí», entonces la sinagoga de los judíos y la escuela confesional tienen un derecho de exigir tan legítimo como todas nuestras universidades. Declara que no ve ninguna diferencia moral, al

menos en principio, entre el latín obligatorio de los establecimientos tradicionales y el materialismo obligatorio con que los profesores radicales adoctrinan a sus arrobados oyentes. En realidad, algo podría decirse en favor de lo que los liberales se complacen en atacar: por ejemplo, la educación en el hogar. Pero, desde luego, es natural que los padres deseen que sus hijos se parezcan a ellos. Nuevamente, encontramos un argumento en favor de la enseñanza religiosa, pues es natural que los creyentes deseen salvar a todos los demás seres humanos de lo que ellos están seguros de que conduce a la condenación eterna. Del mismo modo, el gobierno tiene el derecho de preparar hombres, porque la sociedad no puede persistir sin algún tipo de gobierno, y no puede haber gobierno sin algunos especialistas calificados para servirlos.

Pero ¿cuál es la base de la «educación liberal» en las escuelas y universidades, a cargo de hombres que ni siquiera pueden afirmar estar seguros de que lo que enseñan es cierto? ¿El empirismo? ¿Las lecciones de la historia? La única lección que la historia nos enseña es que todos los anteriores sistemas educativos han demostrado ser despotismos fundados en falsedades, y después rotundamente condenados. ¿Por qué no habrá el siglo XXI de mirar hacia atrás, a nosotros los del siglo XIX, con la misma burla y asombro con que nosotros vemos hoy las escuelas y universidades medievales? Si la historia de la educación simplemente es la historia de la tiranía y del error, ¿qué derecho tenemos de llevar adelante esta abominable farsa? Y si nos dicen que siempre ha sido así, que no hay nada nuevo, que no podemos evitarlo y hemos de esforzarnos hasta donde podamos, ¿no es eso como decir que siempre se han cometido asesinatos, de modo que bien podemos seguir asesinando, aun cuando hayamos descubierto qué hace del hombre un asesino?

En estas circunstancias, villanos seríamos si no dijésemos esto al menos: como, a diferencia del Papa o de Lutero, o de los positivistas modernos, nosotros no afirmamos basar nuestra educación (ni otras formas de intrusión en la vida de los seres humanos) en el conocimiento de la verdad absoluta, al menos debemos dejar de torturar a otros en nombre de algo que no sabemos. Todo lo que podemos saber de cierto es lo que realmente desean los hombres; al menos tengamos el valor de reconocer nuestra ignorancia, nuestras dudas e

incertidumbre. Al menos podemos tratar de descubrir lo que requieren otros, niños o adultos, quitándonos las gafas de la tradición, el prejuicio, el dogma, y capacitándonos así a conocer a los hombres como en realidad son, escuchándolos con atención y simpatía, comprendiéndolos a ellos, sus vidas y necesidades, uno por uno, individualmente. Al menos intentemos darles lo que piden y dejarlos tan libres como sea posible. Démosles *Bildung* (de la que propone un equivalente ruso, e indica, con orgullo, que no lo hay en francés ni en inglés). Es decir, tratemos de influir sobre ellos por preceptos y por el ejemplo de nuestras propias vidas; pero no les apliquemos la «educación», que es, esencialmente, un método de coerción, que destruye lo que hay de más natural y sagrado en el hombre: la capacidad de conocer y actuar por sí mismo de acuerdo con lo que considera verdadero y bueno. El poder y el derecho de dirigirse a sí mismo.

Pero Tolstoi no puede dejar allí las cosas, como lo han intentado varios liberales. Y es que inmediatamente surge esta pregunta: ¿cómo haremos para dejar libres al párvulo y al estudiante? ¿Siendo moralmente neutrales? ¿Dándoles tan solo conocimiento fáctico, no ético ni estético, ni doctrina social o religiosa? ¿Poniendo los «hechos» ante el alumno y dejándole sacar sus propias conclusiones, sin tratar de influir sobre él en ninguna dirección, por temor a contagiarle nuestras ideas desviadas? Pero ¿es realmente posible establecer entre los hombres semejante comunicación neutral? ¿No es toda comunicación humana la impresión consciente o inconsciente, sobre otro, de un temperamento, una actitud ante la vida, una escala de valores? ¿Están los hombres tan totalmente aislados unos de otros que el evitar cuidadosamente lo que no sea el grado mínimo de relación social los deje impolutos, absolutamente libres para ver la verdad y la mentira, el bien y el mal, la belleza y la fealdad, la bondad, con sus propios ojos y solo con ellos? ¿No es esta una absurda concepción de los hombres, como seres que pueden conservarse puros de toda influencia social —absurdo aun en el mundo de la edad mediana de Tolstoi—, es decir, sin el nuevo conocimiento de los seres humanos que hemos adquirido hoy, como resultado de los esfuerzos de psicólogos, sociólogos y filósofos? Vivimos en una sociedad degenerada; solo los puros pueden rescatarla. Pero ¿quién educará a los educadores?

¿Quién es tan puro que sepa —ya no digamos pueda— curar a nuestro mundo o a alguien que en él viva?

Entre estos polos por un lado, los hechos, la naturaleza, lo que existe; por el otro, el deber, la justicia, lo que debe ser; de un lado inocencia, del otro educación; entre los derechos de la espontaneidad y los de la obligación, entre la injusticia de coaccionar a otros y la injusticia de dejarles seguir su camino, Tolstoi vaciló y luchó durante toda su vida. Y no solo él, sino también todos aquellos populistas y socialistas y estudiantes idealistas que en Rusia «descendieron al pueblo» y no supieron decidir si deseaban enseñar o aprender, si el bien del «pueblo» por el cual estaban dispuestos a sacrificar sus vidas era lo que el «pueblo» en realidad deseaba, o algo que solo los reformadores sabían que era bueno para él, lo que el «pueblo» debía desear —lo que desearía si fuese tan sabio y educado como sus defensores—; pero que en realidad, en su estado de embrutecimiento, a menudo rechazaba violentamente.

Estas contradicciones, y el abierto reconocimiento de Tolstoi de su incapacidad de reconciliarlas o modificarlas son, en cierto sentido, lo que da su significado especial tanto a la vida de Tolstoi cuanto a las páginas didácticas, moralmente angustiadas, de su arte. Furiosamente rechazó las componendas y los pretextos de sus contemporáneos liberales, tildándolos de simples flaquezas y evasiones. Empero, él creía que debía existir una solución final a los problemas de cómo aplicar los principios de Cristo, aun cuando ni él ni nadie la hubiese descubierto por completo. Negó la posibilidad misma de que algunas de las tendencias y metas de las que habla pudiesen ser, literalmente, a la vez verdaderas e incompatibles. Historicismo contra responsabilidad moral, quietismo contra deber de resistir al mal, teleología u orden causal contra el juego del azar y las fuerzas irracionales; armonía espiritual, sencillez, la masa del pueblo por una parte, y la irresistible atracción de la cultura de las minorías y su arte, por la otra; la corrupción de la parte civilizada de la sociedad en un bando, su deber directo de elevar las masas del pueblo hasta su propio nivel, en el otro; la influencia dinámica y falsificadora de la fe apasionada, simple, monofacética, contra el clarividente sentido de los hechos complejos y la inevitable debilidad en la acción que se deriva del escepticismo ilustrado: todas estas corrientes encuentran amplio

espacio en el pensamiento de Tolstoi. Su adhesión a ellas parece una serie de incongruencias en su sistema, porque bien puede ser que los conflictos existan de hecho y conduzcan a colisiones en la vida real^[4]. Tolstoi es incapaz de suprimir o de falsificar o de explicar por referencia a los niveles dialécticos u otros niveles más «profundos» del pensamiento, alguna verdad que se presente a él, implique lo que implique, conduzca donde conduzca, o destruya lo que él más apasionadamente anhela creer. Todos saben que Tolstoi colocaba la verdad por encima de todas las virtudes. Otros también han hecho esto, y lo han celebrado no menos memorablemente, pero Tolstoi se cuenta entre los pocos que realmente se han ganado ese raro derecho: porque sacrificó todo lo que tenía en su altar: felicidad, amistad, amor, paz, certidumbre moral e intelectual, y al final, su vida. Y todo lo que la verdad le dio, a cambio, fue duda, inseguridad, desprecio de sí mismo y contradicciones irresolubles.

En este sentido, aunque Tolstoi lo habría negado violentamente, es un héroe y un mártir —quizás el más generosamente dotado de todos ellos— de la tradición de la Ilustración europea. Esto parece una paradoja; pero toda su vida es testimonio de la proposición que él se dedicó a negar en sus últimos años: que la verdad pocas veces es totalmente sencilla o clara, o tan obvia como a veces parece ser a los ojos del observador común.

PADRES E HIJOS TURGUENIEV Y LA SITUACIÓN LIBERAL

Según veo, no comprendéis bien al público ruso. Su carácter ha sido determinado por las condiciones de la sociedad rusa que contiene, aprisionadas, nuevas fuerzas en ebullición, tratando de liberarse; pero aplastadas por una pesada represión e incapaces de huir, producen desconsuelo, amarga depresión, apatía. Solo en literatura, a pesar de nuestra bárbara censura, aún hay cierta vida y progreso. Por ello la vocación del escritor goza de tanto respeto entre nosotros, por ello el éxito literario aquí es tan fácil de alcanzar aun en los casos en que solo hay un poco de talento... Por ello, especialmente entre nosotros, se presta atención unánime... a toda manifestación de cualquiera de las llamadas tendencias liberales, por escasos que sean los dones del escritor... El público... ve en los escritores rusos a sus únicos dirigentes, paladines y salvadores ante la negra autocracia, la Ortodoxia y el modo nacional de vida^[1] ...

VISSARION BELINSKY (Carta abierta a Gogol, 15 de julio de 1847).

El 9 de octubre de 1883, Iván Turgueniev fue enterrado, de acuerdo con sus deseos, en San Petersburgo, cerca de la tumba de su admirado amigo el crítico Vissarion Belinsky. Su cadáver fue llevado de París, después de una breve ceremonia cerca de la *Gare de l'Est*, en que hablaron Ernest Renan y Edmond About. El entierro se efectuó en presencia de representantes del gobierno imperial, de la *intelligentsia* y de organizaciones obreras, quizá la primera y última ocasión en que estos grupos se reunieron pacíficamente en Rusia. Los tiempos eran de inquietud. La oleada de actos terroristas había culminado en el asesinato de Alejandro II dos años antes; los jefes de la

conspiración habían sido ahorcados o enviados a Siberia, pero la intranquilidad subsistía, sobre todo entre los estudiantes. El gobierno temía que la procesión fúnebre se convirtiera en una manifestación política. La prensa recibió una circular secreta del Ministerio del Interior, con instrucciones de imprimir solo la información oficial acerca de los funerales, sin revelar que había recibido dichas instrucciones. Ni la municipalidad de San Petersburgo ni las organizaciones obreras recibieron permiso de identificarse en las inscripciones de sus ofrendas florales. Una reunión literaria en que Tolstoi hablaría acerca de su amigo y rival se canceló por orden del gobierno. Durante la procesión fúnebre se distribuyó un volante revolucionario, pero de esto no se tomó noticia oficial, y el acto transcurrió, al parecer, sin incidentes. Sin embargo, estas precauciones y la atmósfera de inquietud en que se efectuó el funeral pueden sorprender a quienes ven a Turgueniev como lo veían Henry James o George Moore o Maurice Baring, y como la mayoría de sus lectores quizá lo ve aún hoy: como un escritor de bella prosa lírica, autor de nostálgicos idilios de la vida en el campo, poeta elegíaco de los últimos encantos de las decadentes quintas campestres y de sus habitantes, inútiles pero irresistiblemente atractivos, narrador incomparable con un don maravilloso para describir matices de sentimiento y humor, poesía de la naturaleza y del amor: talentos que le han ganado un lugar entre los escritores más grandes de su tiempo. En las memorias francesas de la época aparece como le *doux géant*, como le llamó su amigo Edmond de Goncourt, el dulce gigante, amable, encantador, infinitamente agradable, charlista arrobador, llamado «la Sirena» entre algunos de sus compañeros rusos, admirado amigo de Flaubert y Daudet, de George Sand, Zola y Maupassant, el más querido y delicioso de todos los *habitués* del salón de su eterna amiga, la cantante Pauline Viardot. Y sin embargo, el gobierno ruso tenía ciertas razones para temer algo. No había visto con buenos ojos la visita de Turgueniev a Rusia, en especial sus reuniones con los estudiantes, hacía dos años, y encontró una manera de decírselo en términos claros. La audacia no se encontraba entre los atributos de Turgueniev; interrumpió súbitamente su visita y retornó a París.

El nerviosismo del gobierno no es sorprendente, pues Turgueniev fue más que un buen observador y psicólogo y un estilista exquisito. Como

virtualmente todo gran escritor ruso de su tiempo, toda su vida estuvo profundamente preocupado por las condiciones y el destino de su patria. Sus novelas constituyen la mejor descripción del desarrollo político y social de la reducida pero influyente élite de la juventud liberal y radical rusa de su época... y de sus críticos. Sus libros, desde el punto de vista de las autoridades de San Petersburgo, estaban lejos de ser inocuos. Y sin embargo, a diferencia de sus grandes contemporáneos Tolstoi y Dostoievski, no era un predicador ni deseaba lanzar truenos a su generación. Lo que ante todo le interesaba era comprender, penetrar en otras opiniones, otros ideales, otros temperamentos, tanto los que le simpatizaban como los que le dejaban desconcertado o le repelían. Turgueniev poseía en forma sumamente desarrollada lo que Herder llamó *Einfühlen* (empatía), la capacidad de entrar en creencias sentimientos y actitudes ajenas, a veces agudamente antitéticos a los suyos: Renan subrayó este don en su oración fúnebre^[2]. En realidad algunos de los jóvenes revolucionarios rusos reconocieron sin ambages la precisión y la justeza de sus propios retratos. Durante gran parte de su vida estuvo dolorosamente preocupado por las controversias morales y políticas, sociales y personales, que dividían a los rusos educados de su época; en especial, por los profundos y enconados conflictos entre nacionalistas eslavófilos y admiradores del Occidente, conservadores y liberales, liberales y radicales, moderados y fanáticos, realistas y visionarios y, sobre todo, entre viejos y jóvenes. Trató de apartarse y contemplar la escena objetivamente. No siempre lo logró. Pero, siendo un observador agudo y sensible, modesto y con enorme autocritica como hombre y como escritor y, sobre todo, no estando ansioso por imponer su visión al lector, ni predicarle, ni convertirlo, resultó mejor profeta que los dos egocéntricos y airados gigantes literarios con quienes se le suele comparar, y se percató del nacimiento de cuestiones sociales que, desde entonces, han cobrado importancia universal. Muchos años después de la muerte de Turgueniev, el novelista radical Vladimir Korolenko, que se declaraba su admirador «fanático», observó que Turgueniev «irritaba... tocando dolorosamente los nervios más expuestos de las cuestiones vivas del día», que excitó amor apasionado y respeto y violentas críticas, y fue un «centro de la tormenta... sin embargo, también conoció los placeres del triunfo, comprendió a los demás y los demás lo

comprendieron a él»^[3]. Me propongo analizar este aspecto relativamente descuidado de los escritos de Turgueniev, el que habla más directamente a nuestra propia época.

I

Por temperamento, a Turgueniev no le interesaba la política. La naturaleza, las relaciones personales, la cualidad de los sentimientos: esto era lo que entendía mejor, así como su expresión en el arte. Amaba, tan profundamente como el que más lo haya hecho, toda manifestación de arte y de belleza. El uso consciente del arte con fines ajenos a sí mismo, ideológicos, didácticos, o utilitarios, y especialmente como arma deliberada en la lucha de clases como lo exigían los radicales del decenio de 1860, le parecía detestable. A menudo se le llamó esteta puro y creyente en el arte por el arte; fue acusado de escapismo y falta de sentido cívico, considerado esto, entonces como ahora, por una parte de la opinión rusa, como una forma odiosa de irresponsable indulgencia del autor para consigo mismo. Y sin embargo, estas descripciones no son justas. Sus escritos no son tan profunda y apasionadamente comprometidos como los de Dostoievski después de su exilio en Siberia, ni como los de la última etapa de Tolstoi; pero sí están lo bastante centrados en el análisis social para que tanto los revolucionarios como quienes los criticaban, especialmente los liberales, encontrasen armas en sus novelas. El emperador Alejandro II, que en un tiempo admiró las primeras obras de Turgueniev, acabó considerándolo como su *bête noire*.

En esto, Turgueniev fue típico de su tiempo y su clase. Más sensible y escrupuloso, menos obsesionado e intolerante que los grandes moralistas atormentados de su época, reaccionó con no menos energía contra los horrores de la autocracia rusa. En un país inmenso y atrasado, donde el número de las personas educadas era bajísimo y estaba separado, por un

enorme abismo, de la vasta mayoría de sus prójimos —difícil era considerarlos siquiera como ciudadanos—, que vivían en condiciones de indecible pobreza, opresión e ignorancia, tarde o temprano había de surgir una crisis de la conciencia pública. Los hechos son conocidos de todos: las guerras napoleónicas precipitaron a Rusia dentro de Europa y por tanto, inevitablemente, la pusieron en un contacto con la Ilustración occidental más directo del que antes se hubiese permitido. Los oficiales del ejército, salidos de la élite terrateniente, sintieron cierto grado de camaradería por sus hombres, llevados como estaban, por una oleada común de gran emoción patriótica. Esto, por el momento, rompió la rígida estratificación de la sociedad rusa. Los rasgos salientes de esta sociedad incluían una Iglesia semialfabetizada, dominada por el Estado, ineficaz en gran parte corrompida; una pequeña e ineficaz burocracia incompletamente occidentalizada, que se esforzaba por contener y conservar en el atraso a una población enorme, primitiva, semimedieval, social y económicamente subdesarrollada, pero vigorosa y potencialmente, indisciplinada, que luchaba por quitarse los grilletes; un muy difundido sentimiento de inferioridad, tanto en lo social como en lo intelectual, ante la civilización occidental; una sociedad deformada por la arbitraria provocación desde arriba y la repugnante conformidad y servilismo desde abajo, en que los hombres con cualquier grado de independencia o de originalidad o de carácter casi no encontraban vías para un desarrollo normal.

Esto quizás baste para explicar la génesis, en la primera mitad del siglo, de lo que llegó a conocerse como la «persona superflua», el héroe de la nueva literatura de protesta, miembro de la reducida minoría de hombres educados y con sensibilidad moral que, incapaz de encontrar un lugar en su propia patria, y abandonado a sus propias fuerzas, suele escaparse a fantasías e ilusiones o caer en el cinismo y la desesperanza, hasta terminar no pocas veces en la autodestrucción o la rendición total. Una aguda vergüenza o una furiosa indignación causada por la miseria y la degradación de un sistema en que unos seres humanos —los siervos— eran vistos como «propiedad bautizada», junto con una sensación de impotencia ante el imperio de la injusticia, la estupidez y la corrupción, tendía a llevar cuesta arriba la imaginación y el sentimiento moral hacia los únicos canales que la censura no había bloqueado

por completo: la literatura y las bellas artes. De ahí el hecho notorio de que en Rusia los pensadores sociales y políticos se metieran a poetas y novelistas, mientras que los literatos creadores a menudo se volvieron publicistas. Toda protesta contra las instituciones, sea cual fuere su origen y propósito, en un despotismo absoluto es, *eo ipso* un acto político. Por consiguiente, la literatura se convirtió en el campo de batalla en que se combatía por los asuntos sociales y políticos centrales de la vida. Cuestiones literarias o estéticas que en su propia cuna —Alemania o Francia— quedaban limitadas a los círculos académicos o artísticos, se volvieron problemas personales y sociales que obsesionaron a toda una generación de jóvenes educados rusos, no básicamente interesados en la literatura o en las artes como tales. Así, por ejemplo, la controversia entre los partidarios de la teoría del arte puro y los que creían que tenía una función social —disputa que ocupó a una parte relativamente pequeña de la opinión crítica francesa durante la monarquía de Julio— se convirtió en Rusia en importante cuestión moral y política del progreso contra la reacción, la ilustración contra el oscurantismo, la decencia moral, la responsabilidad social y el sentimiento humano contra la autocracia, la religiosidad, la tradición, la conformidad y la obediencia a la autoridad establecida.

La voz más apasionada e influyente de su generación fue la del crítico radical Vissarion Belinsky. Pobre, tuberculoso, de humilde cuna, mediocrementemente educado, de incorruptible sinceridad y gran fuerza de carácter, llegó a ser el Savonarola de su generación, ardiente moralista que predicaba la unidad de la teoría y la práctica, de la literatura y la vida. Su genio de crítico y su penetración instintiva en el corazón de los problemas sociales y morales que preocupaban a los nuevos jóvenes radicales hicieron de él su guía natural. Sus ensayos literarios fueron para él y sus lectores un intento ininterrumpido, angustioso e inquebrantable de encontrar la verdad acerca de los fines de la vida, acerca de qué creer y qué hacer. Hombre de personalidad íntegra y apasionada, Belinsky pasó por violentos cambios de posición, pero nunca sin haber vivido dolorosamente cada una de sus convicciones y actuado conforme a ellas con toda la fuerza de su naturaleza ardiente y enemiga del cálculo, hasta que, una tras otra lo decepcionaron, obligándolo a emprender un nuevo principio. Esto solo terminó con su

prematura muerte. La literatura no fue para él un *métier*, una profesión, sino la expresión artística de una idea de conjunto, una doctrina ética y metafísica, un concepto de la historia y del lugar del hombre en el cosmos, una visión que abarcaba todos los hechos y todos los valores. Belinsky fue, ante todo, un buscador de la justicia y la verdad, y tanto por el ejemplo profundamente conmovedor de su vida y su carácter, cuanto por sus preceptos, ejerció un hechizo sobre los jóvenes radicales. Turgueniev, cuyos primeros esfuerzos como poeta recibieron sus palabras de aliento llegó a ser su devoto y fiel admirador. La imagen de Belinsky, sobre todo después de su muerte, llegó a ser la encarnación misma del hombre de letras comprometido; después de él, ningún escritor ruso estuvo completamente libre de la idea de que el escritor, ante todo y sobre todo, había de dar testimonio de la verdad; que el escritor, entre todos los hombres, no tenía el derecho de desviar su mirada de las cuestiones centrales de su época y su sociedad. Que un artista —en particular un escritor— tratara de apartarse de las tribulaciones más profundas de su país para dedicarse a la creación de objetos bellos o a la búsqueda de sus fines personales era condenado por autodestructivo egoísmo y frivolidad; tal traición a su verdadero llamado solo lo empobrecería, mutilándolo.

La atormentada probidad e integridad de los juicios de Belinsky —y aún más el tono que el contenido— penetró en la conciencia moral de sus contemporáneos rusos, que a veces los rechazaron pero nunca pudieron olvidarlos. Turgueniev era cauto por naturaleza, prudente, temeroso de todos los extremos, y en los momentos críticos solía optar por la evasiva; su amigo, el poeta Yakov Polonsky, muchos años después lo describió a un ministro reaccionario como «dulce y blando como la cera... femenino... sin carácter»^[4]. Aun si esto va demasiado lejos, es cierto que Turgueniev era sumamente impresionable y durante toda su vida cedió ante personalidades más poderosas. Belinsky falleció en 1848, pero su presencia invisible pareció; seguir rondando a Turgueniev durante el resto de su vida. Cada vez que por debilidad o por amor a las comodidades o por el anhelo de una vida tranquila o por la suavidad de su carácter, Turgueniev se sintió tentado de abandonar la lucha por la libertad individual o la decencia común y hacer las paces con el enemigo, acaso fuera la severa imagen de Belinsky la que, como un icono, en todo momento se interpusiera en su camino y lo guiara de

regreso a la tarea sagrada. Los *Relatos de un cazador* forman su primer y más perdurable tributo a su ya moribundo amigo y mentor. A sus lectores esta obra maestra les pareció, y aún les parece, una maravillosa descripción de la antigua y ya cambiante Rusia rural, de la vida de la naturaleza y las vidas de los campesinos, transformadas en una pura visión de arte. Pero Turgueniev siempre la consideró como un primer gran ataque a la aborrecida institución de la servidumbre, como un grito de indignación que había de penetrar en la conciencia de la clase gobernante. Cuando en 1879 fue nombrado Doctor Honorario en Derecho por la Universidad de Oxford en este lugar^[5], James Bryce, al presentarlo, lo describió como un esclarecido paladín de la libertad. Esto le encantó.

Belinsky no fue el primero ni el último en ejercer una influencia dominante sobre la vida de Turgueniev; la primera, acaso la más destructiva, fue la de su madre viuda, mujer amargada, de fuerte carácter, histérica y brutal, que amó a su hijo pero quebrantó su espíritu. Aun de acuerdo con las normas, no muy exigentes, de humanidad de los terratenientes rusos de aquellos días, se la consideró como un monstruo salvaje. De niño, Turgueniev presenció abominables crueldades y humillaciones que ella infligió a sus siervos y dependientes; un episodio de su cuento *El brigadier* está basado, aparentemente, en el asesinato, cometido por su abuela materna, de un chiquillo siervo; en un paroxismo de rabia, lo golpeó; el muchacho cayó al suelo, herido, irritada ante aquel espectáculo, lo asfixió con un cojín^[6]. Recuerdos de esta índole llenan sus relatos, y necesitó toda su vida para borrarlos de su sistema.

Fue una temprana experiencia con escenas de esta clase, de parte de hombres a quienes en la escuela y la universidad se enseñaba a respetar los valores de la civilización occidental, la que fue determinante de su continua preocupación por la libertad y la dignidad del individuo y su odio a los restos del feudalismo ruso, que caracterizaron la posición política de toda la *intelligentsia* rusa desde sus comienzos. La confusión moral fue muy grande. «Nuestra época suspira por convicciones, la atormenta un hambre de verdad», escribió Belinsky en 1842, cuando Turgueniev tenía veinticuatro años y se había hecho un amigo íntimo, «nuestra época es toda preguntas, búsquedas, anhelos nostálgicos de la verdad...»^[7]. Trece años después,

Turgueniev hizo eco de esto: «Hay épocas en que la literatura no puede ser simplemente artística, hay intereses superiores a los de la poesía»^[8]. Tres años más tarde Tolstoi, por entonces dedicado al ideal del arte puro, le propuso publicar una revista puramente literaria y artística. Turgueniev respondió que no era un «parloteo lírico» lo que exigían los tiempos, ni «pájaros cantando en las ramas»^[9]; «usted aborrece este cenagal político; cierto, es un asunto sucio, polvoriento, vulgar. Pero hay inmundicia y polvo en las calles y, después de todo, no podemos prescindir de las ciudades»^[10].

La imagen convencional de Turgueniev, de un artista puro, arrastrado a la lucha política contra su voluntad, mas que permaneció fundamentalmente ajeno a ella, que han pintado los críticos tanto de la izquierda como de la derecha (particularmente los que se irritaron por sus novelas políticas) es falsa. Sus novelas importantes, desde mediados del decenio de 1850, tratan profundamente las cuestiones centrales sociales y políticas que preocuparon a los liberales de su generación. Sus ideas fueron profunda y perdurablemente influidas por el indignado humanismo de Belinsky, y en particular por sus furiosas filípicas contra todo lo que fuera oscuro, corrompido, opresivo y falso^[11]. Dos o tres años antes, en la Universidad de Berlín, había escuchado los sermones hegelianos del futuro agitador anarquista Bakunin, su condiscípulo; se había sentado a los pies del gran filósofo alemán y, como Belinsky en cierto momento, llegó a admirar la brillante dialéctica de Bakunin. Cinco años después conoció en Moscú al joven publicista radical Herzen y sus amigos, y pronto fue íntimo de ellos. Compartía su odio a toda forma de esclavitud, injusticia y brutalidad, pero, a diferencia de algunos de ellos, no pudo acomodarse confortablemente en ninguna doctrina o sistema ideológico. Le repelía todo lo que era general, abstracto, absoluto; su visión siguió siendo delicada, aguda, concreta, e incurablemente realista. El hegelianismo, de izquierda y de derecha, que había absorbido como estudiante en Berlín, el materialismo, el socialismo, el positivismo, acerca de los que sus amigos discutían sin cesar, la comuna de la aldea rusa, idealizada por aquellos socialistas rusos a quienes el ignominioso desplome de la izquierda en Europa en 1848 había decepcionado amargamente: todo esto llegó a ser para él meras abstracciones, sustitutos de la realidad, en que muchos creían y unos cuantos aun trataban de vivir conforme a ellas,

doctrinas que la vida con su superficie desigual y sus formas irregulares del verdadero carácter y la actividad del hombre, seguramente resistiría y disiparía, en el caso de que llegara a hacerse un esfuerzo serio por llevarlas a la práctica. Bakunin era un querido amigo suyo y un delicioso compañero, pero sus fantasías, fuesen esclavófilas o anarquistas, no dejaban huella en el pensamiento de Turgueniev. Herzen era distinto, un pensador agudo, irónico, imaginativo, y en sus mocedades ambos habían tenido mucho en común. No obstante, el socialismo populista de Herzen le parecía a Turgueniev una fantasía patética, el sueño de un hombre cuyas tempranas ilusiones habían muerto con el fracaso de la revolución en Occidente, pero que no podía seguir viviendo sin una fe; con sus viejos ideales de justicia social, igualdad y democracia social, impotente ante las fuerzas de la reacción en Occidente, tuvo que inventar él mismo un nuevo ídolo que venerar; contra el «becerro de oro» (en palabras de Turgueniev) del capitalismo adquisitivo, levantó la «capa de vellón» del campesino ruso.

Turgueniev comprendía la desesperación cultural de sus amigos, y se condolía de ellos. Como Carlyle y Flaubert, como Stendhal y Nietzsche, como Ibsen y Wagner, Herzen se sentía cada vez más asfixiado en un mundo en que se habían envilecido todos los valores. Lo que era libre y digno e independiente y creador había caído, en opinión de Herzen, bajo la marejada del fariseísmo burgués, de la comercialización de la vida, obra de corrompidos y vulgares tratantes de productos humanos y sus miserables e insolentes lacayos al servicio de esas enormes compañías por acciones llamadas Francia, Inglaterra, Alemania; aun Italia (escribió); «el país más poético de Europa», cuando «el pequeño burgués de genio, gordo y con gafas», Cavour, le ofreció mantenerla, Italia no pudo contenerse y, abandonando a su fanático amante, Massini, a su hercúleo marido, Garibaldi, se entregó a él^[12]. ¿Era este cadáver en descomposición el que Rusia debía contemplar como su modelo ideal? Había llegado el momento propicio para alguna transformación sísmica, como una invasión bárbara del Este, que limpiaría la atmósfera como una tormenta bienhechora. Contra esto, Herzen declaró que solo había un buen conductor de la electricidad: la comuna campesina rusa, limpia de toda mancha capitalista, libre de la codicia y el miedo y la inhumanidad del individualismo destructivo. Sobre estos

cimientos aún podía edificarse una nueva sociedad de seres humanos libres, que se gobernarán ellos mismos.

Turgueniev consideraba todo esto como una exageración violenta, como la dramatización de la desesperanza privada. Desde luego, los alemanes eran pomposos y ridículos; Luis Napoleón y los oportunistas de París eran odiosos, pero la civilización de Occidente no estaba desplomándose. Era la mayor realización de la humanidad. No les tocaba a los rusos, que no tenían nada comparable que ofrecer, burlarse de ella ni cerrarle las puertas. Tildó a Herzen de hombre cansado y decepcionado, que después de 1849 andaba en busca de una deidad nueva y la había encontrado en el simple campesino ruso^[13]. «Erigís un altar a este nuevo Dios desconocido porque de él no se sabe nada, y se puede... orar y creer y aguardar. Este Dios no empieza siquiera a hacer lo que se espera de él: esto, decís, es temporal, accidental, causado por fuerzas exteriores; vuestro Dios ama y adora lo que vosotros detestáis, odia lo que amáis, acepta precisamente lo que vosotros rechazáis en su nombre: vosotros desviáis la mirada, os tapáis los oídos...»^[14]. «O bien habéis de servir a la revolución y los ideales europeos, como antes; o bien, si ahora creéis que de esto no hay nada, habéis de tener el valor de mirar al mal a los ojos, declararos culpables *ante toda Europa*, y no hacer una excepción, declarada o implícita, para la llegada de algún Mesías ruso», menos que nadie el campesino ruso que es, en embrión, el peor de todos los conservadores, al que nada importan las ideas liberales»^[15]. El sobrio realismo de Turgueniev nunca lo abandonó. Sabía responder aun a las más tenues vibraciones de la vida rusa; en particular, a los cambios de expresión de lo que él llamaba «la fisonomía, en continuo cambio, de los que pertenecen al fragmento cultivado de la sociedad rusa»^[16]. Afirmaba limitarse a registrar lo que Shakespeare había llamado «el organismo y la presión del tiempo». Y fielmente los describió a todos: los charlatanes, los idealistas, los luchadores, los cobardes, los reaccionarios y los radicales; a veces, como en *Humo*, con mordaz ironía política, pero, por regla general, tan escrupulosamente, con tal comprensión de todas las facetas traslapantes de cada cuestión, con tanta paciencia, tocados solo ocasionalmente por abierta ironía o sátira (sin omitir su propio carácter y sus opiniones), que en cierto momento enfureció casi a todos.

Los que siguen viendo en Turgueniev a un artista no comprometido, alejando de la batalla ideológica, se sorprenderán al saber que en toda la historia de la literatura rusa, quizás de la literatura en general, nadie ha sido tan feroz y continuamente atacado como él, desde la izquierda y desde la derecha. Dostoievski y Tolstoi sostenían opiniones mucho más violentas, pero ambos eran figuras formidables, airados profetas a quienes aun sus enemigos más enconados trataban con nervioso respeto. Turgueniev no tenía nada de formidable: era cortés, escéptico, bondadoso y blando como la cera^[17], demasiado educado y con demasiadas dudas, para atemorizar a nadie. No encarnaba principios claros, no sostenía ninguna doctrina, ninguna panacea para las «malditas cuestiones» como se llegó a llamarlas, personales y sociales». Sentía y compartía los lados opuestos de la vida», dijo de él Henry James. «Nuestras normas anglo-sajonas, protestantes, moralistas y convencionales estaban muy lejos de él... la mitad del encanto de su conversación era que se respiraba un aire en que las frases pomposas... simplemente parecían ridículas»^[18]. En un país en que los lectores, especialmente los jóvenes, hasta el día de hoy buscan dirección moral en los escritores, él se negó a predicar. Conocía el precio que tendría que pagar por su reticencia. Sabía que el lector ruso deseaba que le dijeran qué debía creer y cómo debía vivir, esperaba que le expusieran valores marcadamente contrastados, héroes y villanos claramente identificados. Cuando el autor no ofrecía esto, escribió Turgueniev, el lector quedaba insatisfecho y censuraba al escritor, pues le resultaba difícil e irritante orientarse, llegar a una decisión. Y en realidad es cierto que Tolstoi nunca nos deja la menor duda de a quiénes favorece y a quiénes condena; y Dostoievski no oculta la que considera como ruta de salvación. Entre estos grandes Laocoontes atormentados, Turgueniev permanece cauteloso y escéptico; el lector queda en suspenso, en estado de duda: se plantean problemas vitales y —diríase que con un poquitín de complacencia— se les deja sin solución.

Ninguna sociedad exige más de sus escritores que la rusa, entonces o ahora. Turgueniev fue acusado de vacilación, de componendas, de flaqueza de propósitos, de hablar con demasiadas voces. En realidad, este mismo tema le obsesionaba. *Rúdin*, *Asia*, *Al atardecer*, las obras más importantes del decenio de 1850, revelan su preocupación por la debilidad; muestran el

fracaso de hombres de corazón generoso e ideales sinceros, que permanecen impotentes y ceden, sin luchar, ante las fuerzas del estancamiento^[19], Rúdin, basado parcialmente en el joven Bakunin, parcialmente en sí mismo, es hombre de altos ideales, habla bien y fascina a los demás, expresa opiniones que el propio Turgueniev habría aceptado y defendido. Pero es un hombre de papel. Frente a una crisis auténtica, que requiere valor y decisión, retrocede y cae. Su amigo Lezhnev defiende la memoria de Rúdin: sus ideales fueron nobles, pero no tuvo «sangre ni carácter». En el epílogo (que el autor añadió a una edición posterior), tras vagabundear un tiempo, Rúdin muere valerosa pero inútilmente en las barricadas de París en 1848 (de lo que, en opinión de Turgueniev, no habría sido capaz su prototipo, Bakunin). Pero ni siquiera este camino le quedaba abierto en su patria. Aun si Rúdin hubiese tenido sangre y carácter, ¿qué habría podido hacer en la sociedad rusa de su época? Este hombre «superfluo», antepasado de todos esos conversadores comprensivos, inútiles e ineficaces de la literatura rusa, en las circunstancias de su tiempo, ¿debía haber declarado la guerra —de haber podido— a la odiosa dama aristocrática y a su mundo, ante los cuales capituló? El lector no encuentra ninguna guía. La heroína de *Al atardecer*, Elena, en busca de una personalidad heroica que le ayude a escapar de la falsa existencia de sus padres y de su ambiente, descubre que aun los rusos mejores y más talentosos de su círculo carecen de fuerza de voluntad, que son incapaces de actuar. Sigue entonces al temerario conspirador búlgaro Insarov, menos profundo, más seco, menos civilizado y más rígido que el escultor Shubin o el historiador Bersenev; pero, a diferencia de ellos, está poseído por un solo pensamiento: liberar de los turcos a su patria, y este simple propósito dominante lo une al último campesino y al último mendigo de su patria. Elena se va con él porque, en palabras de ella, solo él es íntegro e inquebrantable, porque sus ideales están sostenidos por una indomable energía moral.

Turgueniev publicó *Al atardecer* en el *Contemporáneo* (*Sovremennik*), revista radical que por entonces estaba desplazándose rápidamente hacia la izquierda. El grupo de hombres que la dominaba se entendía tan poco con él como con Tolstoi; Turgueniev los consideraba unos doctrinarios estrechos y torpes, sin la menor comprensión del arte, enemigos de la belleza, sin interés

en las relaciones personales (que para él lo eran todo); pero eran audaces y fuertes, fanáticos que lo juzgaban todo a la luz de un objetivo único: la liberación del pueblo ruso. Rechazaban toda transigencia y exigían una solución radical. La emancipación de los siervos, que tan profundamente conmovió a Turgueniev y a todos sus amigos liberales, no fue para estos hombres el principio de una nueva época, sino un engaño miserable; los campesinos seguían encadenados a sus amos por los nuevos acuerdos económicos. Tan solo el «hacha del campesino», un levantamiento en masa del pueblo en armas, les daría la libertad. Dobrolyubov, el director literario de la revista, en su crítica de *Al atardecer* aclamó al búlgaro como a un héroe positivo, pues estaba dispuesto a dar su vida por arrojar de su patria a los turcos. Pero ¿y nosotros? También nosotros los rusos (declaró) tenemos nuestros turcos, solo que son internos: la corte, la nobleza, los generales, los funcionarios, la burguesía creciente, los opresores y explotadores cuyas armas son la ignorancia de las masas y la fuerza bruta. ¿Dónde están nuestros Insarovs? Turgueniev habla de un atardecer ¿cuándo amanecerá el nuevo día? Si aún no ha amanecido es porque los jóvenes buenos e ilustrados, los Shubins y los Bersenevs de la novela de Turgueniev son impotentes. Están paralizados y, con todas sus nobles palabras, acabarán adaptándose a las convenciones de la vida filistea de su sociedad, porque están demasiado conectados al orden prevaleciente, por una red de relaciones familiares, institucionales y económicas que no pueden resolverse a romper por completo. «Si alguien se sienta en una caja vacía», dijo Dobrolyubov, en la versión final de su artículo, «y trata de volcarla con él adentro, ¡qué enorme esfuerzo tendrá que hacer! Pero si viene de fuera, un empujón le bastará para derribar la caja»^[20]. Insarov estaba fuera de la caja, la caja era el invasor turco. Los que hablan realmente en serio deben salir de la caja rusa, romper toda relación con la estructura monstruosa, y luego derribarla desde fuera. Hersen y Ogarev se hallaban en Londres, y perdían su tiempo revelando casos aislados de injusticia, corrupción o despilfarro en el imperio ruso; pero esto, lejos de debilitar al imperio, hasta podía ayudarlo a eliminar esos vicios y durar más tiempo. La verdadera tarea era destruir todo ese sistema inhumano. El consejo de Dobrolyubov es claro: los que actúan en serio deben esforzarse por abandonar la caja, suprimir todo contacto con el Estado ruso

tal como es, pues no hay otra manera de adquirir un punto arquimédico, una palanca para derribarlo. Insarov, con razón, aplazaba la venganza privada — la ejecución de los que habían torturado y matado a sus padres— hasta haber cumplido con la tarea principal. No debía haber desperdicio de energía ni denuncias parciales, ni rescate de individuos de las garras de la crueldad o la injusticia. Estas no eran más que bagatelas liberales, un escape de la labor radical. No hay nada en común entre «nosotros» y «ellos». «Ellos», incluso Turgueniev, buscan una reforma, un acomodo. Nosotros deseamos destrucción, revolución, nuevos fundamentos de la vida; ninguna otra cosa destruirá el reino de las tinieblas. Esta es, para los radicales, la clara implicación de la novela de Turgueniev; pero él y sus amigos evidentemente eran demasiado pusilánimes para sacarla.

Turgueniev se escandalizó; de hecho, sintió miedo ante esta interpretación de su libro. Trató de que esa crítica fuera retirada, declarando que si aparecía, él no sabría qué hacer ni dónde meterse. No obstante, estos hombres nuevos lo fascinaban. Aborrecía el sombrío puritanismo de estos «Danieles del Neva», como los llamaba Herzen^[21], quien los consideraba cínicos y brutales y no podía soportar su burdo utilitarismo antiestético, su fanático rechazo de todo lo que era caro para él: la cultura liberal, el arte, las relaciones humanas civilizadas. Pero eran jóvenes, valerosos, dispuestos a morir en la lucha contra el enemigo común, los reaccionarios, la policía, el Estado. Turgueniev deseaba, pese a todo, gozar de su estima y su respeto. Trató de ganarse a Dobrolyubov, y constantemente lo buscaba para conversar. Un día que se encontraron en las oficinas del *Contemporáneo*, Dobrolyubov le dijo de pronto: «Iván Serguevich, ya no sigamos hablando; me aburre»^[22], y se alejó hasta un rincón. Turgueniev no se dio inmediatamente por vencido. Su encanto era célebre; hizo todo lo que pudo por agradar al hosco individuo. Todo fue inútil; cada vez que veía a Turgueniev acercarse, Dobrolyubov se quedaba mirando a la pared, o abandonaba ostentosamente la habitación. «Puedes hablar con Turgueniev si quieres», dijo Dobrolyubov a su compañero de redacción Chernyshevsky, quien por entonces aún veía con agrado y admiración a Turgueniev, y añadió, característicamente, que para él los malos aliados no eran aliados^[23]. Esto es digno de Lenin; Dobrolyubov tenía, quizás, el temperamento más bolchevique de todos los radicales

tempraneros. En las décadas de 1850 y a principios de los sesenta, Turgueniev era el escritor más célebre de Rusia, único autor ruso con una grande y creciente reputación europea. Nadie lo había tratado nunca así. Quedó profundamente resentido. Sin embargo, durante un tiempo persistió, pero al fin, ante la implacable hostilidad de Dobrolyubov, tuvo que rendirse. Hubo una ruptura abierta. Turgueniev se pasó a la revista conservadora que dirigía Mijail Katkov, a quien el ala izquierda consideraba como su peor enemigo.

Mientras tanto, la atmósfera política se hacía más tempestuosa. La terrorista Liga Tierra y Libertad se creó en 1861, el año de la gran emancipación. Empezaron a circular manifiestos violentamente redactados, que incitaban a los campesinos a la revuelta. Los dirigentes radicales, acusados de conspiración, fueron a la cárcel o al exilio. En la capital estallaron incendios, y se acusó de ellos a unos estudiantes universitarios; Turgueniev no acudió en su defensa. Los gritos y silbidos de los radicales, sus burlas vulgares le parecieron simple vandalismo; sus metas revolucionarias, un peligroso utopismo. Y sin embargo, notó que algo nuevo estaba surgiendo; una vasta mutación social de cierta índole. Declaró que la sentía por doquier; le repelía, y al mismo tiempo lo fascinaba. Estaba saliendo a la luz un tipo nuevo y formidable de adversario del régimen, y de mucho de lo que creían Turgueniev y su generación de liberales. La curiosidad de Turgueniev siempre fue más fuerte que sus temores; antes que nada, quería entender a los nuevos jacobinos. Estos hombres eran plebeyos, fanáticos, hostiles, insultantes, pero no estaban desmoralizados, transpiraban confianza y, en cierto sentido estrecho pero real, eran racionales y desinteresados. No podía decidirse a darles la espalda. Le parecían una nueva generación clarividente, libre de los viejos mitos románticos; ante todo, eran jóvenes, y tenían en sus manos el futuro de su país; él no quiso quedar al margen de algo que le parecía vivo, apasionado y perturbador. Al fin y al cabo, los males que ellos deseaban combatir sí eran males; sus enemigos eran, hasta cierto grado, enemigos de él; estos jóvenes eran obstinados, bárbaros, desdeñosos de los liberales como él, pero eran luchadores y mártires en la batalla contra el despotismo. Turgueniev sintió desconcierto, horror y deslumbramiento ante

ellos. Durante todo el resto de su vida le obsesionó el deseo de comprenderlos, y quizás de que ellos lo comprendieran.

II

El joven al hombre de mediana edad:

«Tenéis sustancia pero no fuerza».

El hombre de mediana edad al joven:

«Y vosotros tenéis fuerza pero no sustancia».

De una conversación contemporánea^[24].

Este es el tema de la novela más famosa de Turgueniev, y la más interesante en el aspecto político, *Padres e hijos*. Fue un intento de dar carne y sustancia a su imagen de los hombres nuevos, cuya presencia misteriosa e implacable, según declaró, sentía por doquier a su alrededor, y que le inspiraba sentimientos que le parecían difíciles de analizar. Muchos años después escribió a un amigo: «Había una especie de *fatum* —por favor, no te rías—, algo más fuerte que el autor mismo, algo independiente de él. Yo sé una cosa: Comencé sin ninguna idea preconcebida, sin ninguna tendencia; escribí ‘ingenuamente’, como si yo mismo me asombrara de lo que iba surgiendo»^[25]. Dijo que la figura central de la novela, Bazarov, estaba modelada, principalmente, según cierto médico ruso al que había conocido en

un tren. Pero Bazarov también tiene algunas de las características de Belinsky. Como él, es hijo de un pobre médico militar, y tiene algo de la brusquedad de Belinsky, su franqueza, su intolerancia, su capacidad de estallar a la menor señal de hipocresía, de solemnidad, de pomposa jerga conservadora, o de evasiva jerga liberal. Y, pese a la negativa de Turgueniev, también tiene algo del feroz y militante antiesteticismo de Dobrolyubov. El tema central de la novela es la confrontación de viejos y jóvenes, de liberales y radicales, de la civilización tradicional y el nuevo y crudo positivismo que quiere destruirlo todo, salvo lo que necesita el hombre racional. Bazarov, joven investigador médico, es invitado por su condiscípulo, Arkady Kirsanov a pasar una temporada en la casa de campo de su padre. Nikolay Kirsanov, el padre, es un caballero amable, bondadoso y modesto, que adora la poesía y la naturaleza, y que recibe al brillante amigo de su hijo con conmovedora cortesía. También se halla en la casa Pavel, hermano de Nikolay Kirsanov, oficial retirado del ejército, dandi cuidadosamente vestido, anticuado, vano y pomposo, que en otro tiempo fue un pequeño Don Juan en los salones de la capital, y ahora está terminando su vida en elegante e irritado aburrimiento. Bazarov siente en él a un enemigo, y encuentra un deliberado placer en describirse a sí mismo y a sus amigos como «nihilistas», con lo que solo quiere decir que él y los que piensan como él rechazan todo lo que no puede establecerse por los métodos racionales de la ciencia natural. Solo la verdad importa: lo que no puede establecerse mediante observación y experimento es un lastre inútil o estorboso —«basura romántica»— que el hombre inteligente debe eliminar sin escrúpulos. En esta pila de cosas inútiles e irracionales incluye Bazarov todo lo que es impalpable, que no se deja reducir a mediciones cuantitativas: literatura y filosofía, belleza del arte y de la naturaleza, tradición y autoridad, religión e intuición, los supuestos no analizados de conservadores y liberales, de populistas y socialistas, de terratenientes y siervos. Cree en el vigor, la fuerza de voluntad, la energía, la utilidad, el trabajo, la crítica implacable de todo lo que existe. Desea arrancar máscaras, dinamitar todos los principios reverenciados y las normas. Solo importan los hechos irrefutables, el conocimiento útil. Casi inmediatamente choca con el susceptible y convencional Pavel Kirsanov: «En la actualidad», le dice, «lo más útil es negar. Así pues, nosotros negamos». «¿Todo?».

pregunta Pavel Kirsanov. «Todo». «¿Qué? No solo el arte, la poesía... sino hasta... es demasiado horrible para decirlo...». «Todo». «Así pues, lo destruí todo... pero, seguramente, también hay que construir». «Eso no nos toca a nosotros... Lo primero es despejar el terreno».

El fiero agitador revolucionario Bakunin, que acababa de huir de Siberia a Londres, estaba diciendo cosas similares: toda la estructura podrida, el corrompido viejo mundo, había de ser arrasado hasta los cimientos, antes que sobre él se pudiera construir algo nuevo; ¿qué será esto? No nos corresponde a nosotros decirlo; somos revolucionarios, y nuestra labor es demoler. Los hombres nuevos, purificados de la infección del mundo de holgazanes y explotadores con sus falsos valores... estos hombres sabrán qué hacer. El anarquista francés Georges Sorel afirma que Marx dijo en cierta ocasión: «Todo el que hace planes para después de la revolución es un reaccionario»^[26].

Esto dejaba atrás la posición de los críticos radicales del *Contemporáneo*: ellos tenían cierto programa; eran demócratas populistas. Pero la fe en el pueblo le parece a Bazarev tan irracional como el resto de la «basura romántica». Declara: «Nuestros campesinos están dispuestos a robar para embriagarse en la taberna hasta perder el sentido». El primer deber de un hombre es desarrollar sus propios poderes, ser fuerte y racional, crear una sociedad en que otros hombres racionales puedan respirar y vivir y aprender. Su manso discípulo Arkady le indica que sería ideal si todos los campesinos vivieran en bonitas cabañas pintadas de cal, como el jefe de cada aldea. «He llegado a aborrecer a este... campesino», responde Bazarov. «Tengo que rasparme por él la piel de las manos, y ni siquiera me dará las gracias; en fin, ¿para qué necesito su agradecimiento? Seguiré viviendo en su cabaña blanqueada, mientras a mí me crezcan yerbas...» Arkady se escandaliza por semejante modo de hablar, pero es la voz del nuevo, encallecido y franco egoísmo materialista. No obstante, Bazarov se siente a sus anchas entre campesinos; estos no se cohíben ante él, aunque lo consideran como un miembro de la nobleza bastante extravagante. Bazarov se pasa las tardes disecando ranas. Dice a su sorprendido anfitrión... «Un químico decente vale veinte veces más que cualquier poeta». Después de consultar a Bazarov, Arkady quita nuevamente de las manos de su padre un volumen de Pushkin y

pone en ellas *Kraft und Stoff*^[27], de Büchner, la última exposición en boga del materialismo Turgueniev describe al viejo Kirsanov paseándose por su jardín: «Nikolay Petrovich bajó la cabeza y se pasó la mano por el rostro. ‘Pero rechazar la poesía...’, volvió a pensar, ‘No tener sentimiento del arte, de la naturaleza...’ y echó una mirada a su alrededor como tratando de comprender cómo era posible no tener el sentimiento de la naturaleza». Todos los principios, declara Bazarov, son reductibles a simples sensaciones. Arkady pregunta si, en ese caso, la honradez solo es una sensación. «¿Te resulta difícil de aceptar?», pregunta Bazarov. «No, amigo mío, si habéis decidido derribarlo todo, también tendréis que derribaros a vosotros mismos...». Esta es la voz de Bakunin y de Dobrolyubov: «Hay que despejar el terreno». La nueva cultura habrá de fundarse en valores científicos auténticos (es decir, materialistas): el socialismo no es ni más ni menos abstracto que cualquiera de los demás, «ismos» importados del extranjero. En cuanto a la vieja cultura estética y literaria, se desmoronará ante los realistas, ante los rudos hombres nuevos, capaces de ver la brutal verdad a la cara. «Aristocracia, liberalismo, progreso, principios... ¡cuántas palabras extranjeras... e inútiles! Un ruso no las querría como regalo». Pavel Kirsanov rechaza esto con desdén: su sobrino Arkady a la postre tampoco puede aceptarlo. «No estás hecho para nuestro tipo de vida, solitaria, dura, amarga», le dice Bazarov. «No eres insolente, no eres grosero, todo lo que tienes es la audacia, la impulsividad de la juventud, y eso no basta en nuestro trabajo. Vosotros, la nobleza, no podéis ir más allá de una noble humildad, una noble indignación, y eso es absurdo. Por ejemplo, vosotros no lucharíais, y sin embargo os creéis terribles. Nosotros deseamos luchar... Nuestro polvo velará vuestros ojos, nuestra mugre manchará vuestras ropas, aún no habéis llegado a nuestro nivel, aún no podéis dejar de admiraros, os gusta castigaros, y eso nos aburre. Entregadnos los otros... son ellos los que deseamos quebrantar. Tú eres un buen compañero, pero de todos modos, no eres más que un muchacho liberal blando y bellamente educado...».

Alguien observó una vez que Bazarov es el primer bolchevique; aun cuando no es socialista, en ello hay cierta verdad. Desea el cambio radical y no retrocede ante el empleo de la fuerza bruta. El viejo dandi, Pavel Kirsanov, protesta: «¿Fuerza? También tienen fuerza los salvajes kalmukos y

mongoles... ¿Para qué la queremos?... La civilización y sus frutos nos son caros. Y no me diga que son inútiles... el más miserable pinta-monas... el pianista que aporrea las teclas en un restaurante... son más útiles que usted, porque representan la civilización y no la fuerza bruta mongola. Usted cree ser un progresista; ¡debieran tenerlo en una carreta de kalmukos!». Al final, contra todos sus principios Bazarov se enamora de una fría e inteligente belleza de sociedad, es rechazado por ella, padece profundamente, y no mucho tiempo después muere a resultas de una infección contraída al disecar un cadáver durante una autopsia en una aldea. Fallece estoicamente, preguntándose si su país realmente necesitaba de él y de otros hombres como él; su muerte es amargamente llorada por sus viejos y humildes padres. Bazarov cae víctima del destino, no por alguna falla de su voluntad o de su intelecto. «Lo concebí», escribió después Turgueniev a un joven estudiante, «como una figura sombría, salvaje, enorme, brotada de la tierra, poderosa, perversa, honrada, pero condenada a la destrucción porque se halla, sola, ante las puertas del futuro...»^[28]. Esta figura brutal, fanática, dedicada, con sus poderes no aprovechados, es representada como vengadora de la escarnecida razón humana; sin embargo, al final es incurablemente herido por un amor, por una pasión humana que él había suprimido y negado dentro de sí, por una crisis de la que sale humillado y humanizado. En el fin mismo, es aplastado por la ciega naturaleza, a la que el autor llama la diosa Isis de los ojos fríos, a la que no preocupa el bien ni el mal, el arte ni la belleza, menos aún el hombre, criatura de una hora; a Bazarov no lo salva su egoísmo ni su altruismo, ni su fe ni sus obras, ni el hedonismo racional ni el cumplimiento puritano del deber; lucha por afirmarse, mas la naturaleza es indiferente; solo obedece a sus propias leyes inexorables.

Padres e hijos se publicó en la primavera de 1862, y causó entre los lectores rusos la mayor tormenta que novela alguna haya causado, antes o después. ¿Qué era Bazarov? ¿Cómo había que tomarlo? ¿Era una figura positiva o negativa? ¿Un héroe o un demonio? Es joven, audaz, inteligente, fuerte, libre de la carga del pasado, de la melancolía impotente de los «hombres superfluos» que inútilmente se golpean la cabeza contra los barrotes de la prisión de la sociedad rusa. El crítico Strajov habló de él como de un personaje concebido en escala heroica^[29]. Muchos años después,

Lunacharsky lo describió como el primer héroe «positivo» de la literatura rusa. ¿Simboliza, entonces, el progreso? ¿La libertad? Pero su odio al arte y la cultura, a todo el mundo de los valores liberales, sus cínicos «apartes»... ¿Se propone el autor que admiremos esto? Desde antes de publicada la novela su editor, Mijail Katkov, protestó ante Turgueniev. Esta glorificación del nihilismo, dijo, equivalía a humillarse a los pies de los jóvenes radicales. Dijo Katkov a un amigo del novelista, Annenkov: «Turgueniev debiera avergonzarse de arriar la bandera ante un radical», o de saludarlo como a un soldado honorable^[30]. Katkov declaró que a él no le engañaba la aparente objetividad del autor: «Asoma aquí una aprobación disimulada... este amigo, Bazarov, definitivamente domina a los demás, y no encuentra una verdadera resistencia», y concluyó diciendo que lo que hacía Turgueniev era políticamente peligroso^[31]. Strajov se mostró más favorable. Escribió que Turgueniev, con su devoción a la verdad y a la belleza intemporales, solo deseaba describir la realidad, no juzgarla. Sin embargo, también él dijo que Bazarov se elevaba por encima de los otros personajes, y declaró que Turgueniev podía decir que había sentido hacia él una atracción irresistible, pero que más justo sería decir que le tenía miedo. Katkov repitió esto: «Se tiene la impresión de cierto embarazo en la actitud del autor hacia el héroe de su relato... Diríase que al autor le disgusta, que se desconcierta ante él y, más aún, ¡que su personaje lo atemoriza!»^[32].

El ataque de la izquierda fue bastante más virulento. Antonovich, sucesor de Dobrolyubov, acusó a Turgueniev, en el *Contemporáneo*^[33], de perpetrar una odiosa y repugnante caricatura de los jóvenes. Bazarov era un brutal y cínico sensualista, en busca de mujeres y de vino, indiferente al destino del pueblo; su creador, cualesquiera que hubiesen sido antes sus ideas, evidentemente se había pasado a la más negra reacción y opresión. Y, de hecho, hubo conservadores que felicitaron a Turgueniev por haber expuesto los horrores del nuevo y destructivo nihilismo, prestando así un servicio público por el que debían guardarle gratitud todas las personas decentes. Pero fue el ataque de la izquierda el que más hirió a Turgueniev. Siete años después escribió a un amigo, diciéndole que los jóvenes le habían arrojado «lodo y basura». Le habían llamado loco, asno, reptil, Judas, agente policíaco^[34]. Y asimismo, «mientras que unos me acusaron de atraso y negro

oscurantismo y me informaron que estaban quemando mis fotografías entre risotadas de desprecio, otros me reprocharon humillarme ante los... jóvenes. ‘¡Está usted arrastrándose a los pies de Bazarov!’ gritaba uno de mis corresponsales. ‘Solo está simulando condenarlo. En realidad se aparta y se inclina ante él, aguardando servilmente el favor de una sonrisa casual...’ Una mancha ha caído sobre mi nombre»^[35].

Por lo menos uno de sus amigos liberales que habían leído el manuscrito de *Padres e hijos* le aconsejó quemarlo, pues lo comprometía para siempre ante los progresistas. En la prensa de izquierda aparecieron caricaturas hostiles en que aparecía Turgueniev haciendo zalemas a los padres, mientras Bazarov, un sonriente Mefistófeles, se burlaba del amor de su discípulo Arkady a su padre. En el mejor de los casos, el autor fue dibujado como una figura desconcertada e inerme a la que simultáneamente atacaban unos frenéticos demócratas desde la izquierda y unos padres armados desde la derecha^[36]. Pero la izquierda no se mostró unánime. El crítico radical Pisarev acudió en auxilio de Turgueniev. Audazmente, se identificó a sí mismo con Bazarov y su posición. Escribió Pisarev: acaso Turgueniev esté demasiado cansado, demasiado débil para acompañarnos a nosotros, los hombres del futuro; pero él sabe que el verdadero progreso no se encuentra en hombres atados por la tradición, sino en hombres activos, emancipados, independientes, como Bazarov, libres de fantasías, de disparates románticos o religiosos. El autor no nos provoca, no nos pide que aceptemos los valores de los «padres». Bazarov está en rebelión, no es prisionero de ninguna teoría: esa es su atractiva fuerza, eso es lo que nos dará el progreso y la libertad. Turgueniev acaso quiera decirnos que vamos por mal camino, pero en realidad es una especie de Balaam: se ha apegado profundamente al héroe de su novela durante el proceso mismo de creación, y ahora funda en él todas sus esperanzas. «La naturaleza es un taller, no un templo», y nosotros somos sus obreros; no ensueños melancólicos sino voluntad, energía, inteligencia, realismo; esto, declara, Pisarev hablando por mediación de Bazarov, esto encontrará el buen camino. Añade: Bazarov es el que los padres de hoy ven surgir en sus hijos y sus hijas, las hermanas en sus hermanos. Acaso les asuste o les desconcierte, pero es allá donde está el camino del futuro^[37].

Annenkov, el amigo íntimo de Turgueniev al que presentaba todas sus novelas para que las criticara antes de publicarlas, vio a Bazarov como un mongol, un Gengis Khan, una bestia salvaje, sintomática del estado de barbarie de Rusia, «apenas disimulado por libros de la Feria de Leipzig»^[38]. ¿Pretendía Turgueniev ponerse a la cabeza de un movimiento político? «El autor mismo... no sabe cómo tomarlo», escribió, «como una poderosa fuerza del futuro o como un repugnante furúnculo en el cuerpo de una civilización vacía, que hay que extirpar en cuanto sea posible»^[39]. Pero no puede ser ambos a la vez, «es un Jano con dos rostros, y cada parte solo verá lo que desee ver o pueda comprender»^[40].

Katkov, en una crítica no firmada en su propia publicación (donde había aparecido la novela), fue mucho más lejos. Después de burlarse de la confusión de la izquierda al enfrentarse inesperadamente con su propia imagen en el nihilismo, que complacía a unos y horrorizaba a otros, reprocha al autor el haber estado excesivamente temeroso de ser injusto con Bazarov y, por consiguiente, haberlo representado siempre a la luz más favorable. Se puede, dice Katkov, ser demasiado justo: y esto produce su propia forma de deformación de la verdad. En cuanto al héroe, Bazarov está representado como brutalmente franco: eso es bueno, muy bueno, cree en decir toda la verdad, por mucho que perturbe a los pobres Kirsanov, padre e hijo, siempre tan corteses, sin respetar personas ni circunstancias; admirabilísimo, ataca el arte, las riquezas, la vida entre el lujo; sí, muy bien, pero ¿en nombre de qué? ¿De la ciencia y el conocimiento? Pero, declara Katkov, «¡esto simplemente es falso! El propósito de Bazarov no es descubrir la verdad científica; si lo fuera no llevaría consigo baratos folletos populares —Büchner y demás—, que no son ciencia sino, cuando mucho, periodismo, propaganda materialista. Bazarov (sigue diciendo) no es un hombre de ciencia: esta especie casi no existe en Rusia en nuestra época. Bazarov y sus amigos nihilistas son simples predicadores: denuncian las grandes frases, la retórica, el lenguaje hinchado —Bazarov le pide a Arkady que no hable tan «bellamente»—, pero solo para sustituir esto por su propia propaganda política; no nos ofrecen tangibles hechos científicos, que no les interesan; que, en realidad, no conocen, sino lemas, diatribas, jerga radical. La disección de ranas por Bazarov no es una búsqueda auténtica de la verdad, solo es una ocasión para rechazar los valores

civilizados y tradicionales que, con razón, defiende Pavel Kirsanov, quien en una sociedad mejor ordenada —por ejemplo, en Inglaterra— habría desempeñado alguna labor útil. Bazarov y sus amigos no descubrirán nada; no son investigadores, solo son energúmenos, hombres que declaman en nombre de una ciencia que no se molestan en conocer; en el fondo, no valen más que el ignorante y embrutecido clero ruso de cuyas filas, en su mayoría, han salido y son mucho más peligrosos^[41].

Herzen fue, como siempre, penetrante y divertido. «Turgueniev fue más artista, en su novela, de lo que la gente cree, y por esta razón se extravió y, en mi opinión, lo hizo muy bien. Quiso ir a una habitación pero terminó en otra: en otra mucho mejor^[42]. El autor había empezado deseando claramente hacer algo por los padres, pero resultaron ser tales nulidades que «se dejó llevar por el extremismo del propio Bazarov, con el resultado de que en lugar de vapulear al hijo, apaleó a los padres»^[43]. Herzen quizá tenga razón: es muy posible que, aun cuando Turgueniev no lo reconociera, Bazarov, que el autor empezó a pintar como un retrato hostil, llegara a fascinar a su creador hasta tal punto que, como Shylock se convirtió en una figura más humana y mucho más compleja de lo que originalmente requería el plan de la obra, y así al mismo tiempo la transforma y, tal vez, la tergiversa. La naturaleza imita, a veces, al arte: Bazarov afectó a los jóvenes así como Werther, en el siglo anterior, influyó sobre ellos: como *Los ladrones* de Schiller, como las *Lara* y los *Infieles* y los *Childe Harolds* de Byron en su momento. Sin embargo, añadió en otro ensayo Herzen, estos hombres nuevos son tan dogmáticos, tan doctrinarios, tan pedantes, que muestran los aspectos menos gratos del carácter ruso: los del policía, del militar, la bota brutal del burócrata; desean quebrar el yugo del viejo despotismo, pero solo para remplazarlo por otro suyo. La «generación de los cuarenta», la de Herzen y Turgueniev, acaso fuera fatua y débil, pero ¿se sigue de allí que sus sucesores —los jóvenes brutalmente rudos, cínicos, sin amor, filisteos de los sesenta, que se burlan de todo, que empujan y reparten codazos y no ofrecen disculpas— necesariamente son seres superiores? ¿Qué nuevos principios, qué nuevas respuestas constructivas han aportado? Destrucción es destrucción, no creación^[44].

En la violenta babel de voces provocada por la novela, pueden distinguirse por lo menos cinco actitudes^[45]. La furiosa ala derecha, según la cual Bazarov representaba la apoteosis del nuevo nihilismo, y había surgido del indigno afán de Turgueniev de halagar a los jóvenes y ser aceptado por ellos. Unos lo felicitaron por haber desenmascarado la barbarie y la subversión. Otros lo atacaron por su perversa y tendenciosa presentación de los radicales, por dar armas a los reaccionarios y hacerle el juego a la policía; estos lo llamaron renegado y traidor. Otros más, como Dmitri Pisarev, orgullosamente acogieron a Bazarov en su bando y expresaron su gratitud a Turgueniev por su probidad y comprensión de todo lo que había más vivo e intrépido en el creciente partido del futuro. Finalmente, algunos notaron que ni aun el propio autor estaba completamente seguro de lo que quería hacer, que su actitud era sinceramente ambivalente, que era un artista y no un folclórico, que contaba la verdad tal como la veía, sin un claro propósito de propaganda.

Esta controversia siguió en todo su apogeo hasta después de la muerte de Turgueniev. Algo revela de la vitalidad de su creación el hecho de que el debate no cesara ni aun en el siglo siguiente, ni antes ni después de la Revolución rusa. En realidad, todavía hace unos diez años continuaba la batalla entre los críticos soviéticos. ¿Estaba Turgueniev con nosotros o contra nosotros? ¿Era un Hamlet cegado por el pesimismo de su clase decadente o bien, como Balzac o Tolstoi, vio por encima de ella? ¿Es Bazarov un precursor del intelectual militante soviético, políticamente comprometido, o es una caricatura maliciosa de los padres del comunismo ruso? El debate no ha cesado^[46].

Turgueniev se sobresaltó asombrado ante la recepción que encontró su libro. Antes de enviarlo al impresor había tomado su habitual precaución de pedir mil consejos. Leyó el manuscrito a sus amigos de París; alteró, modificó, trató de complacer a todo el mundo. La figura de Bazarov sufrió varios cambios en sucesivas redacciones, subiendo o bajando por la escala moral según recibía las impresiones de este o aquel amigo o consejero. El ataque de la izquierda le infligió heridas que no cerraron durante el resto de sus días. Años después escribió: «Me dicen que yo estoy del lado de los padres, ¡yo, que en el personaje de Pavel Kirsanov en realidad pequé contra

la verdad artística, fui demasiado lejos, exageré sus defectos hasta el grado de la parodia, le puse en ridículo!»^[47]. En cuanto a Bazarov, era «honrado, sincero, demócrata hasta las puntas de los dedos»^[48]. Muchos años después, Turgueniev dijo al anarquista Kropotkin que había amado a Bazarov «mucho, muchísimo... le mostraré mis diarios... verá usted que lloré al concluir el libro con la muerte de Bazarov»^[49]. «Dígame sinceramente», escribió a uno de sus críticos más cáusticos, el escritor satírico Saltykov (quien se quejó de que los reaccionarios se valían de la palabra «nihilista» para censurar a todo el que quisieran), «¿cómo puede ofenderse nadie porque lo comparen con Bazarov? ¿No se da usted cuenta de que es el más simpático de mis personajes?»^[50]. En cuanto al «nihilismo», aquello quizás había sido un error. «Estoy dispuesto a reconocer... que no tenía yo derecho de dar a nuestra escoria reaccionaria la oportunidad de aferrarse a un nombre, a una palabra, a un reclamo; el escritor que hay en mí debió hacer este sacrificio al ciudadano... reconozco la justicia de los jóvenes al rechazarme, de toda la mofa que se ha hecho de mí... Esa cuestión era más importante que la verdad artística, y yo debí prever esto»^[51]. Afirmó que compartía con Bazarov casi todas sus opiniones, salvo las relacionadas con el arte^[52]. Una dama conocida suya le había dicho que él no estaba en favor de los padres ni de los hijos, sino que, también él, era un nihilista; Turgueniev pensó que quizá tenía razón^[53]. Herzen había dicho que en todos y cada uno había algo de Bazarov; en él mismo, en Belinsky, en Bakunin, en todos los que durante el decenio de 1840 denunciaron el reino ruso de las tinieblas en nombre del Occidente, de la ciencia y de la civilización^[54]. Turgueniev tampoco negó esto; es cierto que adoptó diferentes tonos al escribir a corresponsales distintos. Cuando unos estudiantes rusos que se hallaban en Heidelberg le exigieron que aclarara su propia posición, les dijo que «si al lector no le gusta Bazarov tal como es —vulgar, sin escrúpulos, seco y brusco— la culpa es mía; he fracasado en mi tarea. Pero a «hundirlo en almíbar» (según su propia expresión)... a eso no estaba yo dispuesto... no quise comprar la popularidad mediante este tipo de concesiones. Más vale perder una batalla (y creo que he perdido esta) que ganarla mediante un engaño»^[55]. Sin embargo, a su amigo el poeta Fet, un terrateniente conservador, le escribió diciéndole que ni él mismo podía decir si amaba a Bazarov o lo odiaba. ¿Se había propuesto

enaltecerlo o denigrarlo? No lo sabía^[56]. Y esto se repitió ocho años después: «Mis sentimientos personales [hacia Bazarov] eran confusos (¡Solo Dios sabe si yo lo amaba o lo aborrecía!)»^[57]. A la liberal *madame* Filosofova le escribió: «Bazarov es mi hijo amado: por él ha reñido con Katkov... Bazarov, ese hombre inteligente, heroico... ¿puede ser una caricatura?» y añadió que este era «un cargo infundado»^[58].

El escarnio de los jóvenes le pareció insoportablemente injusto. Escribió que en el verano de 1862 «unos despreciables generales hicieron mi elogio, pero los jóvenes me insultaron»^[59]. El dirigente socialista Levrov dijo que Turgueniev se había quejado amargamente del injusto cambio de actitud de los radicales hacia él. Vuelve a esto en unos de sus últimos *Poemas en prosa*: «Las almas honradas se apartaban de mí. Los rostros honrados enrojecían de indignación al oír mencionar mi nombre»^[60]. Esto era más que amor propio herido. Padecía por una genuina sensación de haberse colocado en una situación política falsa. Durante toda su vida deseó marchar del brazo de los progresistas, con el partido de la libertad y la protesta. Pero, a la postre, no puede obligarse a sí mismo a aceptar aquel brutal desprecio al arte, a la conducta civilizada, a todo lo que era caro para él en la cultura europea. Odiaba su dogmatismo, su arrogancia, su destructividad, su aterradora ignorancia de la vida. Se fue al extranjero, vivió en Alemania y en Francia, y solo retornó a Rusia en visitas esporádicas. En Occidente era universalmente apreciado y admirado. Pero en el fondo, era a los rusos a los que quería hablar. Aunque su popularidad entre el público ruso en la década de 1860, y en todo momento, era muy grande, él deseaba agradar especialmente a los radicales; ellos se mostraban hostiles o indiferentes.

Su novela siguiente, *Humo*, comenzada inmediatamente después de la publicación de *Padres e hijos*, fue un característico intento de curar sus heridas, de ajustar cuentas con todos sus adversarios. Se publicó cinco años después, en 1867, y contiene una quemante sátira dirigida a los dos bandos; a los generales y burócratas, pomposos, estúpidos y reaccionarios; y a los teorizantes izquierdistas, insensatos, huecos, irresponsables, igualmente alejados unos y otros de la realidad, igualmente incapaces de aliviar los males de Rusia. Esto provocó nuevas acometidas contra él. Esta vez, Turgueniev no se sorprendió. «Están atacándome todos, rojos y blancos, desde arriba y

desde abajo y desde los lados, especialmente desde los lados»^[61]. La rebelión polonesa de 1863 y, tres años después, el intento de Karakozov de asesinar al emperador produjeron enormes oleadas de patriotismo aun en las filas de la liberal *intelligentsia* rusa. Turgueniev fue considerado como un caso perdido por los críticos rusos, de derecha o de izquierda; lo acusaron de amargura, lo llamaron exiliado que ya no reconocía a su patria desde Baden-Baden o París. Dostoievski lo tildó de renegado y le recomendó comprarse un telescopio para poder ver a Rusia un poco mejor^[62].

Durante los setenta, Turgueniev, con el temor constante de ser insultado y ofendido, empezó a reanudar sus relaciones con el ala izquierda. Para su asombro y alivio, fue bien recibido en los círculos revolucionarios rusos de París y de Londres; su inteligencia, sus buenas intenciones, su inquebrantable odio al zarismo, su transparente probidad y rectitud, su cordial simpatía a los revolucionarios en lo individual, su gran atractivo, ejercieron efecto sobre sus dirigentes. Más aún, Turgueniev mostró valentía, el valor de un hombre timorato por naturaleza decidido a superar sus terrores: con donativos secretos, apoyó publicaciones subversivas, corrió riesgos reuniéndose en público con terroristas prófugos identificados por la policía de París o de Londres; esto los ablandó. En 1876 publicó *Tierras vírgenes* (que pretendía ser una continuación de *Padres e hijos*), en un último esfuerzo por sincerarse ante los jóvenes indignados. «La generación joven», escribió al año siguiente, «hasta ahora siempre ha sido representada en nuestra literatura, o bien como una partida de embusteros y canallas... o bien elevada a un ideal, lo que también es malo y, más aún, dañino. Yo he decidido buscar la vía intermedia, acercarme más a la verdad, tomar a unos jóvenes en su mayoría buenos y honrados, y mostrar que, pese a su sinceridad, su causa tiene tan poca verdad y vida que solo puede terminar en un fiasco total. No me corresponde a mí decir hasta qué punto lo he logrado... Pero quiero que sientan mi simpatía... si no a sus metas, por lo menos a sus personalidades»^[63]. El protagonista de *Tierras vírgenes*, Nezhdanov, revolucionario fracasado, termina por suicidarse. Lo hace, principalmente, porque sus orígenes y su carácter le incapacitan para adaptarse a la dura disciplina de una organización revolucionaria, o a la lenta y sólida tarea del verdadero héroe de la novela, el reformador práctico Solonin, cuya apacible y continuada labor dentro de su

propia fábrica, organizada democráticamente, creará un orden social más justo. Nezhdanov es demasiado civilizado y sensible, demasiado débil y, sobre todo, demasiado complejo para embonar en un nuevo orden austero y monástico: se afana penosamente, pero al final, fracasa, porque «no puede simplificarse a sí mismo»; tampoco pudo Turgueniev, como lo ha señalado Irving Howe^[64], y esto es el punto central. Escribió a su amigo Yakov Polonsky: «Si me molieron a palos por *Padres e hijos*, por *Tierras vírgenes* me atacarán con cachiporras, desde los lados, como de costumbre»^[65]. Tres años después, el periódico de Katkov volvió a denunciarlo por «dar volteretas de payaso para complacer a los jóvenes»^[66]. Como siempre, Turgueniev replicó en seguida: sostuvo que no había cambiado ni un ápice sus opiniones durante los últimos años. «Soy y lo he sido siempre, un ‘gradualista’, un anticuado liberal en el sentido dinástico inglés, un hombre que espera reformas solo desde arriba. Me opongo a la revolución por principio... Consideraría de [nuestra juventud] y de mí mismo, representarme bajo cualquier otra luz»^[67].

Para fines de los setenta, la izquierda le había perdonado sus flaquezas. Sus momentos de debilidad, sus intentos constantes de justificarse ante las autoridades rusas, sus negativas de tener relaciones con los exiliados en Londres y París... todos estos pecadillos parecían haber sido olvidados^[68] su atractivo, su respeto a las personas y las convicciones de los revolucionarios en lo particular, su sinceridad como escritor, le valieron la buena voluntad de muchos exiliados, aun cuando no se hicieran ilusiones acerca de la extrema moderación de sus ideas y su hábito inveterado de ponerse a cubierto cuando la batalla se ponía muy caldeada. Él seguía diciendo a los radicales que iban errados. Cuando lo viejo ha perdido autoridad y lo nuevo no funciona bien, lo que se necesita es algo de lo que habló en *Nido de hidalgos*: «Paciencia activa, no sin cierta astucia e ingenio». Cuando la crisis cae sobre nosotros, «cuando», en su reveladora frase, «los incompetentes se juntan con los inescrupulosos» lo que se necesita es sentido práctico, no el idilio nostálgico y absurdo de Herzen y de los populistas con su ciego e idólatra culto del campesino, que es el peor reaccionario de todos. Repitió una y otra vez que detestaba la revolución, la violencia, la barbarie. Creía en el progreso lento, logrado tan solo por minorías, «si no se destrozan entre sí». En cuanto al

socialismo, era una fantasía. Es característico de los rusos, dice su héroe y portavoz Potugin, en *Humo*, «recoger un zapato viejo y gastado, que tiempo atrás cayó del pie de un Saint-Simon o de un Fourier y, colocándolo reverentemente sobre la cabeza, tratarlo como a un objeto sagrado». En cuanto a la igualdad, le dijo al revolucionario Lopatin: «¿No iremos, todos nosotros, realmente a desfilar en idénticas túnicas amarillas a la Saint-Simon, abotonadas todas a la espalda?»^[69]. No obstante, ellos eran los jóvenes, el partido de la libertad y la generosidad, el partido de los pobres, de los que padecían o estaban angustiados; Turgueniev no les negaría su amor, su ayuda, su comprensión; aunque, mientras, todo el tiempo estuviese mirando de reojo, con expresión culpable, a sus amigos de la derecha, ante quienes continuamente trataba de restar importancia a su constante coqueteo con la izquierda. En sus visitas a Moscú o a San Petersburgo trató de organizar reuniones con grupos de estudiantes radicales. A veces las charlas marcharon bien, en otras ocasiones, particularmente cuando trató de fascinarlos con sus recuerdos de los cuarenta, ellos se mostraron hastiados, desdeñosos y resentidos. Aun cuando les era simpático y lo admiraban, sentían que un abismo separaba a los que querían arrancar desde sus raíces al viejo mundo de los que, como él, deseaban salvarlo, porque en un mundo nuevo creado por el fanatismo y la violencia tendrían muy poco por qué vivir.

Fueron su ironía, su escepticismo tolerante, su falta de pasión, su «toque aterciopelado» y, ante todo, su determinación de evitar un compromiso social o político demasiado definido los que, a la postre, le enajenaron ambos bandos. Tolstoi y Dostoïevski, pese a su abierta oposición a los «progresistas», encarnaban principios incommovibles y permanecían altivos y seguros de ellos mismos; por ello, nunca fueron blanco de los que arrojaron piedras a Turgueniev. Sus dotes mismas, su poder de observación atenta y minuciosa, su fascinación ante las variedades de caracteres y situaciones como tales, su alejamiento, su inveterado hábito de hacer justicia a toda la complejidad y diversidad de objetivos, actitudes, creencias... esto les parecía un lujo moral y una irresponsabilidad política. Como Montesquieu, fue acusado por los radicales de exceso de descripción y de falta de crítica. Más que ningún otro escritor ruso, Turgueniev poseyó lo que Strajok llamó «su genio verídico y poético»: una capacidad de expresar la multiplicidad misma

de perspectivas humanas interpenetrantes que se matizan imperceptiblemente unas a otras, iridiscencias de carácter y conducta, motivos y actitudes no deformadas por la pasión moral. La defensa de la civilización que hace el licenciado pero inteligente Pavel Kirsanov no es una caricatura, y tiene fuerza de convicción, lo que no tiene la defensa que de esos mismos valores hace el despreciable Panshin en *Nido de hidalgos*, ni se pretende que la tenga; el sentimiento eslavófilo de Lavretsky es conmovedor y grato; el populismo tanto de los radicales como de los conservadores en *Humo* es —y pretende ser— repulsivo. Esta clara visión, levemente irónica, que capta las tonalidades más sutiles, totalmente distinta del genio obsesionado de Dostoievski o de Tolstoi, irritó a quienes buscaban los colores crudos, la certidumbre, que buscaban una guía moral en los escritores y no la encontraban en la ambivalencia de Turgueniev, escrupulosa y honrada pero —según les parecía— un tanto complacida de sí misma. El autor parecía regodearse de sus dudas mismas: era incapaz de profundizar demasiado. Para sus dos grandes rivales esto fue cada vez más intolerable. Dostoievski, que empezó siendo su entusiasta admirador, llegó a verlo como un *poseur* cosmopolita, sonriente y hueco, que a sangre fría traicionaba a Rusia. Tolstoi lo consideraba un escritor sincero y talentoso, pero moralmente débil e incurablemente ciego ante los problemas espirituales más profundos y angustiosos de la humanidad. Para Herzen era un amigo cordial, un artista hábil y un aliado mediocre, junco que se doblaba muy fácilmente ante cada ráfaga de viento, un contemporizador incorregible.

Turgueniev nunca supo llevar en silencio sus heridas. Se quejaba, ofrecía disculpas, protestaba. Sabía que le acusaban de falta de hondura, de seriedad o de valor. La recepción dada a *Padres e hijos* le seguía escociendo. «Han pasado diecisiete años desde la aparición de *Padres e hijos*», escribió en 1880, «y la actitud de los críticos aún no se ha estabilizado. Todavía el año pasado leí en una crítica, a propósito de Bazarov, que yo no soy sino un *bashi-bazouk*^[70] que mata hombres ya heridos por otros»^[71]. Sus simpatías, sostiene una y otra vez, están con las víctimas, nunca con los opresores: con los campesinos, los estudiantes, los artistas, las mujeres, las minorías civilizadas, no con los batallones. ¿Cómo podían ser tan ciegos los críticos? En cuanto a Bazarov, había desde luego, mucho malo en él, pero era un

hombre mejor que sus detractores; fácil era pintar a los radicales como hombres rudos de corazón de oro, «lo difícil es hacer de Bazarov un lobo salvaje y todavía arreglármelas para justificarlo...»^[72].

El paso que Turgueniev se negó a dar fue refugiarse en la doctrina del arte por el arte. Nunca dijo, y fácil le habría sido decir: «Soy un artista, no un vocero de nadie; escribo literatura, que no debe juzgarse por normas sociales o políticas; mis opiniones son asunto privado; vosotros no arrastráis a Scott ni a Dickens ni a Stendhal ni aun a Flaubert ante vuestros tribunales ideológicos; entonces, ¿por qué no me dejáis en paz?». Nunca pretende negar la responsabilidad social del escritor; la doctrina del compromiso social le fue inculcada, de una vez por todas, por su adorado amigo Belinsky, y Turgueniev nunca pudo despojarse de ella. Este interés social colorea aun sus escritos más líricos, y fue esto lo que logró quebrantar la reserva de los revolucionarios que encontraba en el extranjero. Estos sabían perfectamente que Turgueniev solo se encontraba a sus anchas entre viejos amigos de su propia clase —quienes sostenían opiniones que nadie soñaría en llamar radicales—, entre liberales civilizados o hidalgos campesinos con los que iba de caza siempre que podía. No obstante, se ganó la simpatía de los revolucionarios porque a él le simpatizaban, porque comprendía su indignación: «Sé que no soy más que un garrote con el que apalean al gobierno, pero (y en este punto, según el exiliado revolucionario Lopatin, quien narró esta conversación, hizo un gesto apropiado), dejemos que lo hagan; me alegro»^[73]. Ante todo, les atrajo el hecho que fuera sensible a ellos como individuos, que no solo los tratara como representantes de partidos o bandos políticos. Esto, en cierto sentido, fue paradójico, pues eran precisamente las características individuales, sociales y morales las que, en teoría, trataban de olvidar estos hombres; creían en el análisis objetivo, en juzgar sociológicamente a los hombres, en función del papel que, fuesen cuales fuesen sus motivos conscientes, representaban (ya como individuos, ya como miembros de una clase social), promoviendo u obstaculizando los objetivos humanos deseables: el conocimiento científico o la emancipación de la mujer o el progreso económico o la revolución.

Esta era, precisamente, la actitud ante la que retrocedía Turgueniev; era lo que temía en Bazarov y en los revolucionarios de *Tierras vírgenes*.

Turgueniev y los liberales en general veían las tendencias, las actitudes políticas como funciones de los seres humanos, no a los seres humanos como funciones de las tendencias sociales^[74]. Los actos, las ideas, el arte, la literatura eran expresiones de individuos, no de fuerzas objetivas de las que los actores o pensadores solo fuesen encarnaciones. La reducción del hombre a la función de ser, ante todo, agente de fuerzas impersonales era tan repugnante a Turgueniev como lo había sido a Herzen o, en sus últimas etapas, a su reverenciado amigo Belinsky. Ser tratados con tanta simpatía y comprensión, en realidad, con afecto, como seres humanos y no básicamente como portavoces de ideologías, era una experiencia bastante rara, una especie de lujo, para los revolucionarios rusos exiliados. Ya esto, de por sí, puede explicar, en parte, por qué individuos como Stepnyak, Lopatin, Lavrov y Kropotkin respondieron cordialmente a un hombre tan comprensivo y, además, tan grato y talentoso como Turgueniev. Él les daba subsidios secretos, pero no hacía concesiones intelectuales. Creía —este era su «anticuado» liberalismo— en el «sentido dinástico [quería decir constitucional] inglés^[75] que solo la educación, solo métodos graduales, «laboriosidad, paciencia, sacrificio, sin brillo, sin ruido, dosis homeopáticas de ciencia y de cultura» podrían mejorar las vidas de los hombres. Temblaba y se estremecía bajo las constantes críticas a las que se había expuesto; pero, aunque siempre ofreciendo explicaciones, se negaba a «simplificarse». Seguía creyendo —quizás esta fuese una huella de su juventud hegeliana— que ninguna cuestión estaba cerrada para siempre, que toda tesis debe sopesarse contra su antítesis, que los sistemas y absolutos de cualquier índole —no menos los sociales y los políticos que los religiosos— eran una forma de peligrosa idolatría^[76]; ante todo, que nunca se debe ir a la guerra a menos y hasta todo aquello en lo que se cree se encuentre en juego y no haya literalmente ninguna otra salida. Algunos de los jóvenes fanáticos respondieron con genuina deferencia y, a veces, con profunda admiración. En 1883 escribió un joven radical: «Turgueniev ha muerto. Si también muriera Chedrin^[77], bien podríamos irnos también a la fosa... Para nosotros, estos hombres remplazaron el parlamento, las reuniones, la vida, la libertad!»^[78]. Un miembro perseguido de una organización terrorista, en un homenaje publicado clandestinamente el día de los funerales de Turgueniev, escribió:

«Caballero por nacimiento, aristócrata por educación y carácter, gradualista por convicción, Turgueniev, acaso sin saberlo... simpatizó con la Revolución rusa, y aun la sirvió»^[79]. Es claro que las precauciones especiales de la policía en el funeral de Turgueniev no fueron completamente superfluas.

III

*Ya es tiempo de que
Saturno deje de
merendarse a sus hijos; es
tiempo también de que los
hijos dejen de devorar a
sus padres como los
aborígenes de Kamchatka.*

ALEXANDER HERZEN^[80]

En la historia suelen ocurrir puntos críticos, se nos dice, cuando se siente, cada vez más, que una forma de vida y sus instituciones se paralizan y obstruyen a las fuerzas más vigorosas y productivas de una sociedad — económicas o sociales, artísticas o intelectuales— y ya no tiene energía suficiente para resistirlas. Contra semejante orden social se unen hombres y grupos de muy distintas ideas, clases y condiciones. Hay un levantamiento, una revolución que, a veces, logra un triunfo limitado. Alcanza un punto en que se satisfacen algunas de las exigencias o intereses de sus promotores originales, hasta tal punto que ya no les conviene seguir luchando. Se detienen o se debaten en cavilaciones. La alianza se disgrega. Los más obsesivos y apasionados, especialmente entre aquellos cuyos objetivos e

ideales están más lejos de haber obtenido satisfacción, desean seguir adelante. Les parece una traición quedarse a medio camino. Los grupos ya saciados, o menos visionarios, o quienes temen que el viejo yugo sea seguido por otro aún más opresivo, desean dejar allí las cosas. Se ven, entonces, atacados por ambos flancos. Los conservadores los tratan, en el mejor de los casos, como partidarios vacilantes; en el peor, como desleales y desertores. Los radicales los ven como aliados pusilánimes, y más a menudo aún como diversionistas y renegados.

Los hombres en esta situación necesitan no poco valor para resistir la magnetización de una de estas dos fuerzas polares y pedir moderación en una situación perturbadora. Entre ellos hay quienes ven y no pueden dejar de ver las muchas facetas de un caso, así como quienes saben que una causa humana impuesta por medios demasiado brutales corre el riesgo de convertirse en lo contrario: la libertad, en opresión en nombre de la libertad; la igualdad en una nueva y autoperpetuadora oligarquía que defienda la igualdad; la justicia en el exterminio de todas las formas de no conformismo, el amor a los hombres en el odio a quienes se oponen a los métodos más despiadados de lograrlo. El terreno medio es una posición enormemente expuesta, peligrosa e ingrata. La compleja situación de quienes en lo más tórrido de la batalla desean seguir hablando con ambos bandos, a menudo es interpretada como blandura, componenda, oportunismo, cobardía. Y sin embargo esto, que puede aplicarse a muchos hombres, no pudo decirse con justicia de Erasmo; no pudo decirse de Montaigne; no pudo decirse de Spinoza cuando aceptó hablar en Holanda con el invasor francés; no pudo decirse de los mejores representantes de la Gironda, de algunos de los liberales vencidos en 1848, ni de los bravos miembros de la izquierda europea que no se pusieron del lado de la Comuna de París en 1871. No fue debilidad ni cobardía la que impidió a los mencheviques unirse a Lenin en 1917, ni a los desventurados socialistas alemanes volverse comunistas en 1932.

La ambivalencia de tales moderados, que no están dispuestos a quebrantar sus principios ni a traicionar la causa en que creen, después de la última guerra se ha vuelto rasgo común de la vida política. Esto está basado, parcialmente, en la posición histórica de los liberales del siglo XIX, para quienes el enemigo siempre había sido la derecha: monarquistas, clericales,

aristócratas, partidarios de las oligarquías políticas o económicas, aquellos cuyo gobierno era indiferente a la pobreza, la ignorancia, la injusticia y la explotación y degradación del hombre. La inclinación natural de los liberales siempre ha sido y sigue siendo la izquierda, el partido de la generosidad y la humanidad, todo lo que destruye las barreras que hay entre los hombres. Aun después de la escisión inevitable, suelen mostrarse muy renuentes a creer que pueda haber verdaderos enemigos en la izquierda. Pueden sentir un ultraje moral por el hecho de que algunos de sus aliados recurran a la violencia brutal; protestan, diciendo que tales métodos deforman o destruyen la meta común. Los girondinos fueron llevados a esta posición en 1792; liberales como Heine o Lamartine en 1848; Mazzini y muchos otros socialistas, cuyo mejor representante era Louis Blanc, se horrorizaron ante los métodos de la Comuna de París en 1871. Pero pasaron estas crisis. Se cerraron las heridas. Se reanudó la guerra política habitual. Empezaron a resurgir las esperanzas de los moderados. Los enormes dilemas en que se encontraban pudieron considerarse como debidos a momentos de súbita aberración, que no podían durar. Pero en Rusia, desde el decenio de 1860 hasta la revolución de 1917, este malestar, agudizado por períodos de represión y de horror, se convirtió en un estado crónico, una enfermedad prolongada, incurable, de toda la sección ilustrada de la sociedad. El dilema de los liberales se volvió irresoluble. Deseaban destruir un régimen que les parecía absolutamente malo. Creían en la razón, en el secularismo, en los derechos del hombre, en la libertad de palabra, de reunión, de opinión, en la liberación de grupos y razas y naciones, en mayor igualdad social y económica y, sobre todo, en un régimen de justicia. Admiraban la abnegada dedicación, la pureza de motivos, el martirio de los que, por extremistas que fuesen, ofrendaban sus vidas al derrocamiento del *statu quo*. Pero temían que las pérdidas causadas por los métodos terroristas o jacobinos fuesen irreparables, y mayores que toda concebible ganancia; les horrorizaban el fanatismo y la barbarie de la extrema izquierda, su desprecio a la única cultura que ellos conocían, su fe ciega en lo que les parecía sueños utópicos, fuesen ellos anarquistas o populistas o marxistas.

Estos rusos creían en la civilización europea como los conversos creen en una nueva fe. No podían obligarse a considerar, menos aún a sancionar, la

destrucción de algo que les parecía de valor infinito para ellos y para todos los hombres en el pasado, incluso en el pasado zarista. Atrapados entre dos ejércitos, denunciados por ambos, repitieron sus palabras mansas y sensatas, sin grandes esperanzas de que las escuchara alguno de los bandos. Siguieron siendo obstinadamente reformistas y no revolucionarios. Muchos sufrieron complejas formas de sentimiento de culpa; simpatizaban más con las metas de la izquierda; pero, acosados por los radicales, solían cuestionar, como seres humanos de criterio abierto y con sentido crítico, la validez de sus propias posiciones; vacilaban, hacían preguntas, de vez en cuando se sentían tentados a desechar sus principios ilustrados y buscar la paz convirtiéndose a una fe revolucionaria y sometiéndose al dominio de los fanáticos. Después de todo, tenderse en un confortable lecho de dogma les salvaría de verse abrumados por sus propias incertidumbres, de la terrible desconfianza de que las sencillas soluciones de la extrema izquierda pudieran ser, en el fondo, tan irracionales y tan represivas como el nacionalismo, o el elitismo o el misticismo de la derecha. Más aún, con todas sus insuficiencias, la izquierda les parecía defender una fe más humana que la derecha, helada, burocrática y sin entrañas, aunque solo fuese porque les parecía mejor estar con los perseguidos que con los perseguidores. Pero hubo una convicción que nunca abandonaron: sabían que los malos medios destruyen los buenos fines. Sabían que extinguir las libertades existentes, los hábitos civilizados, la conducta racional, suprimirlos hoy con la idea de que, como el ave Fénix, resurgirían mañana en forma más pura y gloriosa, era caer en una terrible trampa y en un engaño. Herzen dijo a su viejo amigo, el anarquista Bakunin, 1869, que ordenar al intelecto que se detuviera porque sus frutos podían ser aprovechados por el enemigo, suspender la ciencia, la inventiva, el progreso de la razón, hasta que los hombres fueran purificados por el fuego de una revolución total —hasta que «seamos libres»— no era más que una falacia autodestructiva. «No se puede detener la inteligencia —escribió Herzen en su último y magnífico ensayo— porque a la mayoría le falte entendimiento y la minoría haga mal uso de él... bárbaros clamores piden que se cierren los libros, se abandone la ciencia y se comience alguna insensata batalla de destrucción: esta es la índole más violenta y nociva de demagogia. Será seguida por la erupción de las pasiones más salvajes... ¡No! No se hacen

grandes revoluciones desencadenando las peores pasiones... No creo en la seriedad de los que prefieren la fuerza bruta y la destrucción al desarrollo y los acuerdos...»^[81]. Y luego, en una frase insuficientemente conocida: «Debemos abrir los ojos de los hombres, no sacárselos»^[82]. Bakunin había declarado que antes que nada, había que despejar el campo; luego, ya se vería. Esto tuvo para Herzen el tufo de las épocas negras de la barbarie. En ello, habló por toda su generación en Rusia. Esto fue, asimismo, lo que Turgueniev pensó y escribió durante sus últimos veinte años de vida. Declaró que él era europeo; la cultura occidental era la única que conocía; bajo esta bandera había marchado siendo joven; y seguía siendo su bandera^[83]. Su portavoz es Potuguin en *Humo*, cuando dice: «Estoy consagrado a Europa o, para ser más preciso... a la civilización... esta palabra es sagrada y pura, mientras que otras palabras, como por ejemplo ‘pueblo’ o... sí, ‘gloria’, huelen a sangre...». Su condena del misticismo político y el irracionalismo, populista y esclavófilo, conservador o anarquista, siguió siendo absoluta.

Pero, si no se iba tan lejos, estos «hombres de los cuarenta» ya no estaban muy seguros de lo demás; apoyar a la izquierda en sus excesos iba contra la civilización; pero asacarla o aun permanecer indiferentes a su destino, abandonarla a las fuerzas de la reacción, les parecía aún más inimaginable. Los moderados esperaban —contra todas las pruebas— que el feroz antintelectualismo que, según dijeron en Rusia los liberales a Turgueniev, iba cundiendo como una epidemia entre los jóvenes, el desprecio a la pintura, la música, los libros, el creciente terrorismo político, fueran excesos transitorios ocasionados por la inmadurez y la falta de educación; eran resultados de una prolongada amargura, y desaparecerían una vez que se suprimieran las presiones que los habían generado. Así explicaban el violento lenguaje y las violentas acciones de la extrema izquierda, y seguían apoyando la precaria alianza.

Este doloroso conflicto, que llegó a ser situación permanente de los liberales rusos durante medio siglo, hoy se ha vuelto universal. Hemos de ver claro; no son los Bazarov los paladines actuales de la rebelión. En cierto sentido, los Bazarov han triunfado. El avance victorioso de los métodos cuantitativos, la fe en la organización de las vidas humanas por la administración tecnológica, la dependencia exclusiva en el cálculo de

consecuencias utilitarias al evaluar las medidas políticas que afectan a grandes números de seres humanos: esto es de Bazarov, no de los Kirsanov. Los triunfos de la tranquila aritmética moral de eficacia y costos, que libra de escrúpulos a muchas personas decentes porque ya no piensan en las unidades a las que aplican sus cálculos científicos como verdaderos seres humanos que viven las vidas y padecen las muertes de individuos concretos; esto es, hoy, más característico del *establishment* que de la oposición. La desconfianza de todo lo que es cualitativo, impreciso, inanalizable y sin embargo, precioso para el hombre, y su relegación a ese montón de basura, caduca, intuitiva, precientífica que decía Bazarov, por una extraña paradoja ha llevado tanto a la derecha antirracionalista como a la izquierda irracionalista a una oposición de igual vehemencia al *establishment* tecnocrático del centro. Desde sus puntos opuestos, la extrema izquierda y la extrema derecha ven tales esfuerzos por racionalizar la vida social como una terrible amenaza a lo que ambos bandos consideran como los valores humanos más profundos. Si Turgueniev viviera hoy, los jóvenes radicales a quienes le gustaría describir, y acaso complacer, son los que desean rescatar a los hombres del imperio de esos mismos «sofistas, economistas y calculadores» cuya llegada lamentó Burke, esos que ignoran o desprecian lo que son los hombres y de qué viven. Los nuevos insurgentes de nuestra época propugnan —hasta donde logran decir cosas coherentes— algo parecido a una vaga especie del antiguo derecho natural. Quieren edificar una sociedad en que los hombres se traten unos a otros como seres humanos con derechos individuales a expresarse, por muy indisciplinados y bárbaros que sean, no como unidades productoras o consumidoras de un mecanismo social mundial, centralizado, que debe mantenerse por sí mismo. La progenie de Bazarov ha triunfado, y son los descendientes de los vencidos y despreciados «hombres superfinos», de los Rúdines y Kirsanovs y Nezhdanovs, de los patéticos y confusos estudiantes de Chéjov, de sus cínicos y fracasados médicos, los que hoy están preparándose para ocupar las barricadas revolucionarias. Y sin embargo, se sostiene la similitud con la difícil situación de Turgueniev; los modernos rebeldes creen, como creyeron Bazarov y Pisarev y Bakunin, que el primer requerimiento es la *tabula rasa*, la destrucción total del sistema presente; el resto no les toca a ellos. El futuro deberá cuidar de sí mismo. Más

vale la anarquía que la prisión; y en medio no hay nada. Este violento grito encuentra un eco similar en los pechos de nuestros contemporáneos Shubins y Kirsanovs y Potuguins, la pequeña partida de hombres vacilantes, autocríticos, no siempre muy valerosos, que ocupan una posición situada un poco a la izquierda del centro, y a quienes causan idéntica repulsión moral los duros rostros que ven a su derecha, y la histeria y la insensata violencia y demagogia que tienen a su izquierda. Como los hombres del decenio de 1840, por quienes habló Turgueniev, sienten al mismo tiempo horror y fascinación. Les escandaliza el violento irracionalismo de los derviches de la izquierda, pero no están dispuestos a rechazar en bloque la posición de quienes afirman representar a los jóvenes y a los desheredados, los indignados paladines de los pobres y los socialmente menesterosos u oprimidos. Esta es la situación insatisfactoria, a veces angustiosa, de los modernos herederos de la tradición liberal.

«Yo comprendo las razones de la ira que mi libro provocó en cierto bando», escribió Turgueniev hace poco más de cien años. «Una mancha ha caído sobre mi nombre... Pero ¿tiene esto realmente la menor importancia? Dentro de veinte o treinta años, ¿quién recordará todas estas tempestades en vasos de agua o, de hecho, mi nombre, con o sin mancha?»^[84]. El nombre de Turgueniev aún no está limpio en su patria. Su reputación artística no se discute, pero como pensador social aún es objeto de una continua disputa. La situación que diagnosticó en una novela tras otra, la penosa situación de los que creían en los valores liberales de Occidente, problema que en un tiempo se consideró peculiarmente ruso, es conocido hoy por doquier. Y también lo es su propia posición incierta, oscilante, su horror a los reaccionarios, su miedo a los bárbaros radicales, mezclado con un afán apasionado de hacerse entender por los jóvenes ardientes y ganarse su aprobación. Aún más conocida nos es su incapacidad, pese a su gran simpatía hacia el bando de la protesta, de pasarse sin reservas a uno de los dos bandos en el conflicto de ideas, clases y, ante todo, generaciones. La figura del liberal bien intencionado, vacilante, meditabundo, testigo de la compleja verdad, que como tipo literario creó Turgueniev virtualmente a su propia imagen, se ha vuelto hoy universal. Estos son los hombres que, cuando la batalla alcanza

todo su fragor, suelen taparse los oídos ante el terrible estruendo, o intentan promover armisticios, salvar la vida, evitar el caos.

En cuanto a esa tempestad en un vaso de agua, de que habló Turgueniev lejos de estar olvidada, hoy azota todo el globo. Si la vida interior, las ideas, la situación moral de los hombres sirven para algo al explicar el curso de la historia humana, entonces las novelas de Turgueniev, especialmente *Padres e hijos*, aparte de sus valores literarios, son documentos para entender el pasado ruso y nuestro presente, tan básicos como las obras de Aristófanes para la comprensión de la Atenas clásica, o las cartas de Cicerón, o las novelas de Dickens o de George Eliot para entender Roma o la Inglaterra victoriana.

Es posible que Turgueniev amara a Bazarov; es seguro que temblaba delante de él. Comprendía la denuncia presentada por los nuevos jacobinos, y hasta cierto punto simpatizaba con ellos, pero no se atrevía siquiera a pensar en lo que sus pies hollarían. A mediados del decenio de 1860 escribió: «Tenemos la misma credulidad y la misma crueldad; la misma sed de sangre, de oro, de inmundicia... el mismo insensato sufrimiento en nombre de... el mismo absurdo del que se burló Aristófanes hace dos mil años»^[85]. ¿Y el arte? ¿Y la belleza? «Sí, estas son palabras poderosas... La Venus de Milo es menos discutible que el derecho romano o los principios de 1789»^[86]. Sin embargo, también ella, junto con las obras de Goethe y de Beethoven, habrá de perecer. Isis, la de los ojos fríos —así llama él a la naturaleza— «no tiene por qué apresurarse. Tarde o temprano, ella vencerá... no sabe nada de arte ni de libertad, y no conoce el bien...»^[87]. Pero ¿por qué han de apresurarse los hombres tan afanosamente a ayudarla en su labor de convertirlo todo en polvo? La educación, solo la educación puede retardar este doloroso proceso, pues nuestra civilización aún está lejos de haberse agotado.

La civilización, la cultura humana, significaban más para los rusos, llegados tarde al festín hegeliano del espíritu, que para los cansados hijos de Occidente. Turgueniev se aferró a ellas más apasionadamente, tuvo aún más conciencia de su inestabilidad que sus propios amigos Flaubert o Renan. Pero, a diferencia de ellos, adivinó tras la burguesía filistea a un enemigo mucho más furioso; los jóvenes iconoclastas empeñados en la aniquilación total de su mundo, con la certidumbre de que de ella brotaría un mundo nuevo y más justo. Comprendió a los mejores de estos Robespierres como no

los comprendió Tolstoi, y ni aun Dostoievski. Rechazó sus métodos, consideró ingenuos y grotescos sus objetivos, mas no levantó su mano contra ellos, porque ello habría dado ayuda y aliento a los generales y los burócratas. No ofreció ninguna salida clara; solo gradualismo y educación, solo la razón. Chéjov dijo una vez que la misión del escritor no era dar soluciones, sino tan solo describir una situación tan verazmente, hacer tanto justicia a todas las partes en cuestión, que el lector ya no pudiera evadir el problema. Las dudas que Turgueniev planteó aún no se disipan. El dilema de los hombres moralmente sensibles, honrados e intelectualmente responsables en una época de aguda polarización de opiniones se ha vuelto, desde su tiempo, punzante y universal. El duro trance de la que, para él, solo era la «sección educada» de un país considerado por entonces como no completamente europeo, ha llegado a ser en nuestros días el de los hombres de todas las clases de la sociedad. Lo reconoció desde sus primeros principios, y lo describió con incomparable agudeza de visión, poesía y verdad.

APÉNDICE

Como ilustración de la atmósfera política que reinaba en Rusia en los decenios de 1870 y 1880, sobre todo en relación con la creciente oleada de terrorismo político, puede tener interés el siguiente relato de una conversación de Dostoievski con su editor A. S. Suvorin. Tanto Suvorin como Dostoievski eran leales partidarios de la autocracia, y los liberales los consideraban, no sin razón, como irredimibles reaccionarios. La publicación de Suvorin, *Tiempos Nuevos* (*Novoe vremya*), era la revista mejor editada y más poderosa de la extrema derecha que se publicaba en Rusia a fines del siglo XIX y principios del XX. La posición política de Suvorin da un sentido particular a esta entrada en su diario^[1].

El día del atentado en Mlodetsk^[2] contra Loris Melikov, estuve con F. M. Dostoievsky.

Vivía en un apartamento minúsculo y destartado. Lo encontré ante una mesita de la sala, enrollando cigarrillos; su rostro era como el de alguien que acaba de salir de un baño ruso, de un compartimiento en que hubiese estado metido en el vapor... Probablemente no logré disimular mi sorpresa, porque me echó una mirada y, después de saludarme, dijo:

—Acabo de sufrir un ataque. Me alegro mucho de verlo.

Y siguió enrollando sus cigarrillos.

Ni él ni yo sabíamos nada del atentado, pero nuestra conversación pronto se centró en los crímenes políticos en general, y en una [reciente] explosión en el Palacio de Invierno en particular. Al hablar de eso, Dostoievski comentó la extraña actitud del público ante aquellos crímenes. La sociedad parecía simpatizar con sus autores o, mejor dicho, no saber cómo tomarlos.

—Imagine —me dijo—, que usted y yo nos hallamos ante la tienda de Datsiari, contemplando los cuadros. Cerca de nosotros hay otro hombre,

mirándolos también. Parece aguardar a alguien, y no deja de dar vueltas. De pronto, otro individuo se le acerca de prisa y le dice:

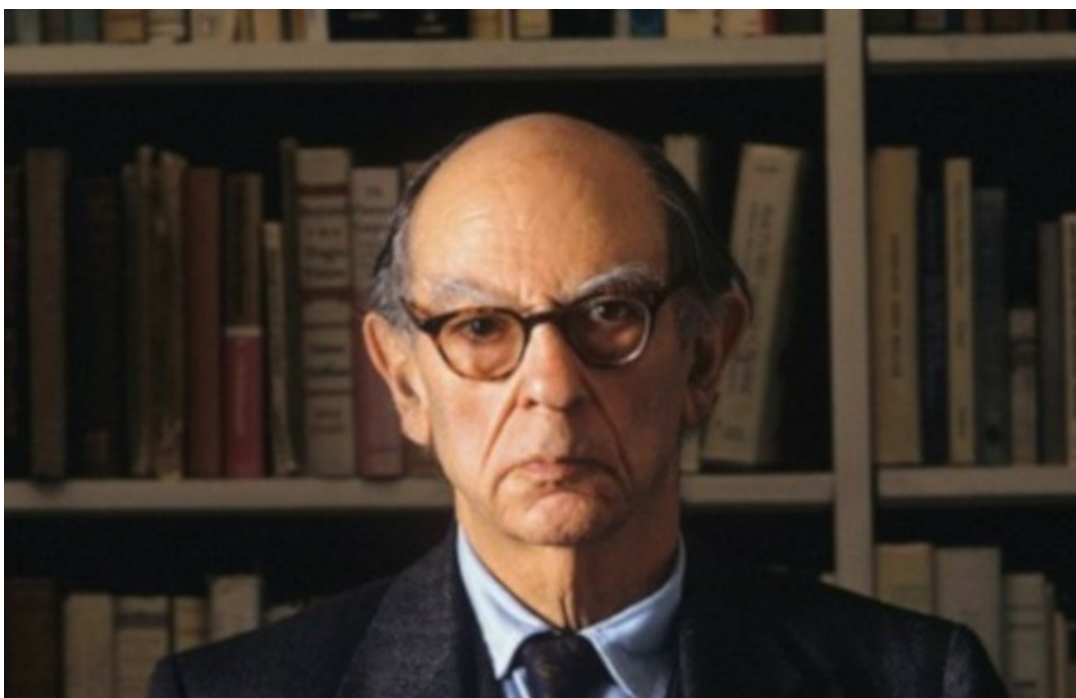
—El Palacio de Invierno hará explosión muy pronto. Acabo de poner la bomba.

Nosotros lo oímos. Tiene usted que imaginar que los oímos, que esos hombres están tan alterados que no se fijan en quienes los rodean ni hasta dónde llegan sus voces. ¿Qué debemos hacer? ¿Ir al Palacio de Invierno y advertir de la explosión, ir a la policía, o hacer que el gendarme de la esquina detenga a aquellos hombres? ¿Haría usted eso?

—No, no lo haría.

—Yo tampoco, ¿por qué no? Después de todo es horrible, es un crimen. Debíamos evitarlo^[3]. Esto es lo que estaba pensando cuando usted llegó, mientras enrollaba mis cigarrillos. He repasado todas las razones que podían hacerme obrar así. Hay razones sólidas, de peso. Luego, consideré las razones que me habrían impedido hacerlo. Son absolutamente triviales: simple miedo de que me tomaran por un delator. Me imagino cómo llegaría, las miradas que me echarían, cómo sería interrogado, quizás careado con alguien más; me ofrecerían una recompensa o, quizás, sospecharían que era cómplice. Los periódicos dirían: «Dostoievski identificó a los criminales». ¿Es eso asunto mío? Eso les toca a los policías. Eso es lo que hacen, y por eso les pagan. Los liberales no me lo perdonarían nunca. Me atormentarían, me llevarían a la desesperación. ¿Es esto normal? Todo es anormal en nuestra sociedad; así es como ocurren estas cosas y, cuando ocurren, nadie sabe qué hacer... no solo en las situaciones más difíciles sino aun en las más sencillas. Debiera yo escribir algo acerca de esto. Podría decir mucho que sería bueno y a la vez malo para la sociedad y para el gobierno; pero no puedo hacerlo. Acerca de las cosas más importantes, no se nos permite hablar.

Habló extensamente sobre el tema, con sentimiento e inspiración. Añadió que escribiría una novela, cuyo héroe sería Aliocha Karamozov. Le haría pasar por un monasterio y luego le haría revolucionario, cometería un asesinato político, y sería ejecutado. Buscaría la verdad y, en el curso de su búsqueda, muy naturalmente se volvería revolucionario...^[4].



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909, Oxford, Reino Unido, 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo XX. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en artículos y reseñas en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia

inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra *La costa de Utopía* (*The Coast of Utopia*).

Notas

[¹] Isaiah Berlín, *Libertad y necesidad en la Historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974. En la versión en español se publican el segundo y el tercer ensayo de los cuatro que contiene el original. El cuarto, «J. S. Mill y los fines de la vida», se publicó como introducción al libro *Ensayo sobre la libertad de John Stuart Mill*, editado por Alianza Editorial. <<

[2] Alexander Herzen, *Obras Filosóficas Escogidas*, Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956. <<

[3] Alexander Herzen, *Obras Filosóficas Escogidas*, Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956. Solo se publica un breve fragmento. <<

[¹] *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969); Nueva York, 1970, y *Vico and Herder* (Londres y Nueva York, 1976). Otras colecciones solo han aparecido en traducción. <<

[2] Véase Henry Hardy, «A Bibliography of Isaiah Berlin», *Lycidas* (la revista del Wolfson College, Oxford), núm. 3 (1975), pp. 41-45; adiciones y correcciones, *ibid*, núm. 4 (1976), p. 42. <<

[3] A los lectores acaso les guste contar con una lista de otros escritos sobre este campo que no aparecen aquí. Hay tres breves charlas radiofónicas: «The Man Who Became a Myth» (Belinsky), *Listener* 38 (1947); «The Father of Russian Marxism» (Plejanov), *Listener* 56 (1956), reproducido como «Father of Russian Socialism», *New Leader* (EE.UU.), 4 de febrero de 1957; y «The Role of the Intelligentsia», *Listener* 79 (1968). Hay tres colaboraciones en *Foreign Affairs* acerca de la Rusia moderna que, aunque estrictamente no deben ir en esta compañía, tienen muchos puntos de contacto con los ensayos incluidos aquí: estos escritos son «Generalissimo Stalin and the Art of Government», *Foreign Affairs* 30 (1952) y «The Silence in Russian Culture» y «The Soviet Intelligentsia», ambos en *Foreign Affairs* 36 (1957). Para críticas de libros y otras obras pequeñas, remito al lector a la bibliografía ya citada. <<

[¹] Citado por F. I. Dan, *Proiskhozhdenie bolshevizma* (Nueva York, 1946), pp. 36, 39. <<

[2] *Kolokol*, núm. 210 (1 de diciembre de 1865); referido por F. I. Dan, *Proiskhozhdenie bolshevizma* (Nueva York, 1946), pp. 36, 39. <<

[3] A. I. Herzen, *Sobranie Sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscó, 1954-1965), vol. 5, pp. 13-14. <<

[4] «Za rubezhom», *Polnoe sobranie sochinenii* (Moscó/Leningrado, 1933-1941). Col. 14, p. 162. <<

[5] N. K. Shilder, *Imperator Nikolay Pervyi, ego zhizn' tsarstvovanie* (San Petersburgo, 1903), «Primechaniya i prilozheniya ko vtoromu tomu» («Notas y suplementos al Volumen 2»), pp. 619-621. <<

[6] Véase Shilder, *Imperator Nikolay Pervyi, ego zhizn' tsarstvovanie* (San Petersburgo, 1903), en que se basa el relato de este episodio. <<

[7] Hay un relato, que aún aparece en las biografías del gran crítico escritas por soviéticos, según el cual en los mismos días de su vida se había expedido contra él una orden de aprehensión, y es verdad que Dubelt dijo más tarde que lamentaba su muerte, pues de otro modo «le habríamos hecho pudrirse en una fortaleza» (M. K. Lemke, *Nikolaevskie zhandarmy i literatura 1826-1855 godov*, 2.^a ed. (San Petersburgo, 1909, p. 190). Pero Lemke ha demostrado de manera concluyente que nunca se firmó tal orden de aprehensión, y que la invitación a Belinsky para visitar a Dubelt, que en gran parte inspiró la anécdota, se debió sobre todo a un deseo del Tercer Departamento de obtener una muestra de su escritura para compararla con la de una carta anónima subversiva que por entonces circulaba (*Ibid.*, pp. 187-190). <<

[8] Shilder, *Imperator Nikolay Pervyi, ego zhizn' tsarstvovanie* (San Petersburgo, 1903). <<

[9] «Shijmatov es Shajmat [jaque mate] a toda la educación» fue un juego de palabras que circuló por San Petersburgo. <<

[10] N. I. Grech, *Zapiski o moei shizni* (Moscú, 1930). <<

[11] G. I. Uspensky, *Sochineniya* (San Petersburgo, 1889), vol. I, pp. 175-176.

<<

[12] Véase el relato en M. K. Lemke, *Nikolaevskie zhandarmy i literatura 1826-1855 godov*, 2.^a ed. (San Petersburgo, 1909, p. 451. <<

[13] *Du developpement des idées révolutionnaires en Russie* (Paris, 1851). <<

[¹⁴] A. I. Herzen, *Sobranie Sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscó, 1954-1965), vol. 10, p. 335. <<

[15] *Delo petrashevtsev* (Moscú/Leningrado, 1937, 1941, 1951). <<

[16] Shilder, *Imperator Nikolay Pervyi, ego zhizn' tsarstvovanie* (San Petersburgo, 1903), vol. 2. <<

[17] A. I. Koshelev, *Zapiski* (Berlin, 1884), pp. 81-84. <<

[18] Aproximadamente, «modo de vida». <<

[¹] Arquíloco, frag. 201 en M. L. West, ed., *Iambi et Elegi Graeci*, vol. I, Oxford, 1971. <<

[2] Para los fines de este ensayo me propongo limitarme casi por completo a la explícita filosofía de la historia contenida en *La guerra y la paz*, y pasar por alto, por ejemplo, *Los relatos de Sebastopol*, *Los cosacos*, los fragmentos de la novela no publicada acerca de los decembristas, y las reflexiones dispersas de Tolstoi sobre el tema, salvo cuando se relacionan con las opiniones expresadas en *La guerra y la paz*. <<

[3] Véase E. I. Bogoslovsky, *Tuergenev o L. Tolstom* (Tiflis, 1894), p. 41, citado por P. I. Biryukov, *L. N. Tolstoy* (Berlín, 1921), vol. 2, pp. 48-49. <<

[4] Véase E. I. Bogoslovsky, *Tuergenev o L. Tolstom* (Tiflis, 1894), p. 41, citado por P. I. Biryukov, *L. N. Tolstoy* (Berlín, 1921), vol. 2, pp. 48-49. <<

[5] Carta a Tolstoi, del 11 de julio de 1883. <<

[6] Gustave Flaubert, *Lettres inédites à Tourguéneff* (Mónaco, 1946), p. 218

<<

^[7] A. A. Fet, *Moi vospominaniya* (Moscú, 1890), Parte 2, p. 175 <<

[8] Véanse las severas objeciones de A. Vitmer, muy respetable historiador militar en su *1812 god v «Voine i mire»* (San Petersburgo, 1869) así como el tono de creciente indignación en los críticos de la época A. S. Norov, A. P. Pyatkovsky y S. Navalikhin. El primero sirvió en la campaña de 1812 y, pese a algunos errores de hecho, hace críticas de sustancia. Los dos últimos no valen gran cosa como críticos literarios, pero al parecer se tomaron la molestia de verificar algunos de los hechos en cuestión. <<

[9] Véase V. B. Shklovsky, *Matter'yal i stil' v romane L'va Tolstogo «voina i mir»*, (Moscú, 1928), *passim* pero en particular el capítulo 7. <<

[10] Razbor «*Voiny i mira*» (San Petersburgo, 1868, pp. 1-4. <<

[11] Por ejemplo, los profesores Ilin, Yakovenko, Zenkovsky y otros. <<

[12] Hay excepciones honorables en los estudios de los escritores rusos N. I. Kareev y B. M. Eikhenbaum, así como en los de los franceses E. Hauman y Albert Sorel. De las monografías dedicadas a este tema solo conozco dos de algún valor. La primera, «Filosofiya istorii L. N. Tolstogo», de V. N. Pertsev, en *Voina i mir: sbornik pamyati L. N. Tolstogo*, ed. T. I. Polner y V. P. Obninsky (Moscú, 1912), después de censurar tímidamente a Tolstoi por ciertas oscuridades, exageraciones y contradicciones, pronto se retira a inocuas generalidades. La otra, «Filosofiya istorii v romane L. N. Tolstogo, 'Voina i mir'» de M. M. Rubinshtein en *Russkaya mysl'* (julio de 1911), pp. 78-103, es mucho más elaborada, pero me parece que al final no establece nada. (Muy distinto es el juicio de Arnold Bennett, que he conocido después de escribir este ensayo: «La última parte del epílogo está llena de buenas ideas que el autor no logra elaborar. Y desde luego, en la fase de la crítica, mejor habría sido suprimirla; pero Tolstoi no pudo decidirse a hacerlo: era por ella por lo que había escrito el libro». *The Journals of Arnold Bennett*, ed. Newman Flower, 3 vols. (Londres. 1932-33), vol. 2, 1911-1921. p. 62). En cuanto a los inevitables esfuerzos por relacionar los conceptos históricos de Tolstoi con los de marxistas de última hora —Kautsky, Lenin, Stalin, etc.— pertenecen a las curiosidades de la política o de la teología, antes que a las de la literatura. <<

[13] Véase el artículo de M. de Poulet en *Sankt-Peterburgskie vedomosti* (1869, núm. 144). <<

[14] «Malditas preguntas», frase que llegó a ser un clisé en la Rusia del siglo XIX para aquellas cuestiones morales y sociales básicas de que, tarde o temprano debe tomar conciencia todo hombre honrado, en particular todo escritor, y luego enfrentarse a la alternativa de entrar en la lucha, o darles la espalda a sus congéneres, sabedor de la responsabilidad de lo que está haciendo. <<

[15] Instrucciones a sus legisladores expertos. <<

[16] L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sochinenii* ed. V. G. Chertkov (Moscú. 1934), vol. 16, pp. 4-28. <<

[17] L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sochinenii* ed. V. G. Chertkov (Moscú. 1934), vol. 16, pp. 97, 113, 114, 117, 123-127. <<

[18] L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sochinenii* ed. V. G. Chertkov (Moscú. 1934), vol. 16, pp. 126, 127, 130, 132-134, 167, 176, 249, 82, 110, 140. <<

[19] Entrada en el diario el 11 de junio de 1852. <<

[20] Entrada en el diario el 22 de septiembre de 1852. <<

[21] N. N. Apostolov, *Lev Tolstoi nad stranitsami istorii* (Mouscú, 1928), p, 20 <<

[22] N. N. Apostolov, *Lev Tolstoi nad stranitsami istorii* (Mouscú, 1928), p, 20 <<

[23] V. N. Nazarev, «Lyudi bylogo vremeni», *L. N. Tolstoy v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscú, 1955), vol. I, p. 52. <<

[24] V. N. Nazarev, «Lyudi bylogo vremeni», *L. N. Tolstoy v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscu, 1955), vol. I, pp. 52-53. <<

[25] N. N. Gusev, *Dva goda s L. N. Tolstym* (Mosćú. 1973), p. 188. <<

[26] *La guerra y la paz*, Epilogo, Primera Parte, capítulo I. <<

[27] *La guerra y la paz*, Primera Parte, capítulo 4. <<

[28] *La guerra y la paz*, Primera Parte, capítulo 4. <<

[29] Sobre la conexión de esto con *La cartuja de Parma*, de Stendhal, véase Paul Boyer (1864-1949) *chez Tolstoi* (París, 1950), p. 40. <<

[30] Véase la profesión de fe, en su célebre introducción —moralista militante — a una edición de Maupassant, cuyo genio admira a pesar de todo (Predislovie k sochineniyam Gyui de Mopassana), *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 30 pp. 3-24. Mucho menos buena es su opinión de Bemard Shaw, cuya retórica social le parece muerta y vulgar (entrada en su diario del 31 de enero de 1908, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 56, pp. 97-98). <<

[31] *La guerra y la paz*, Epílogo, Segunda Parte, capítulo I. <<

[32] Los «sillones imperio» de cierta forma siguen llamándose aún hoy en Rusia «sillones Talleyrand». <<

[33] Uno de los críticos rusos de Tolstoi. M. N. Rubinshtein, a quien ya nos hemos referido en la nota 12, dice que toda ciencia se vale de algunos conceptos no analizados para explicar de qué tratan las otras ciencias, y que el «poder» resulta el concepto central no explicado de la historia. Pero la idea de Tolstoi es que ninguna otra ciencia puede «explicarlo» ya que, tal como lo emplean los historiadores, es un término sin sentido, no un concepto sino absolutamente nada: *vox nihili*. <<

[34] *La guerra y la paz*, Epilogo, Primera Parte, capítulo 2. <<

[35] Véase V. B. Shklovsky, *Matter'yal i stil' v romane L'va Tolstogo «voina i mir»*, capítulos 7 a 9, y también K. V. Pokrovsky, «Istochniki romana 'Voina i mir'», en *Voina i mir: sbornik pamyati L. N. Tolstogo*, ed. T. I. Polner y V. P. Obninsky (Moscú, 1912). <<

[36] Neskol'ko slov po povodu knigi: «Voina i mir», Russkii arkhiv 6 (1868),
Columnas 515-528. <<

^[37] *La Guerra y la paz*, vol. 3, Tercera Parte, capítulo 1. <<

[38] *La Guerra y la paz*, vol. 3, Tercera Parte, capítulo 1. <<

[39] N. I. Kareev, «Istoricheskaya filosofiya v «Voine i mire». *Vestnik evropy*, julio de 1887, pp. 227-269. <<

[40] B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928, 1931), vol. 1, pp. 123-124. <<

[41] Aquí vuelve a surgir la paradoja, pues los «infinitesimales», cuya integración es labor del historiador ideal, deben ser razonablemente uniformados para que esta operación sea posible; sin embargo, el sentido de la «realidad» consiste en el sentido de sus diferencias singulares. <<

[42] En nuestros días, por similares razones psicológicas, los existencialistas franceses han vuelto a atacar todas esas explicaciones como tales, porque no son más que drogas para acallar las cuestiones serias, paliativos transitorios para heridas que son insufribles mas que hay que padecer; sobre todo, que no se deben negar ni «explicar», pues toda explicación es una negación de lo dado —lo existente—, de los hechos brutos. <<

[43] Por ejemplo tanto Shklovsky como Eikhenhaum en las obras antes citadas. <<

[44] «On n'a pas rendu justice a Rousseau... J'ai lu tout Rousseau, oui, tous les vingt volumes, y compris le Dictionnaire de musique. Je faisais mieux que l'admirer; je lui rendais un culte véritable...». [No se ha hecho justicia a Rousseau... He leído todo Rousseau, sí, los veinte volúmenes, incluido el Diccionario de la música. No solo lo admiraba, le rendía un verdadero culto...), *Paul Boyer (1864-1949) chez Tolstoï* (París, 1950). <<

[45] Véase *Paul Boyer (1864-1949) chez Tolstoï* (París, 1950), p. 40. <<

[46] Véase Adolfo Omodeo, *Un Reazionario* (Bari, 1939), p. 112, nota 2. <<

[47] «Chitayu ‘Maistre’», citado por B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928, 1931), vol. 2, pp. 309-317. <<

[48] Véase B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928, 1931). <<

[49] S. P. Zhjkharev, *Zapiski sovremennika* (Moscú, 1934), vol. 2, pp. 112-113. <<

[50] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien 7*, p. 228. <<

[51] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien 7*, p. 229. <<

[52] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (París, 1960), *Entretien 7*, pp. 224-225. La última frase es reproducida casi textualmente por Tolstoi. <<

[53] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien 7*, p. 226. <<

[54] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien 7*, pp. 226-227 <<

[55] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (Paris, 1960), *Entretien 7*, p. 227. <<

[56] Cartas, 14 de septiembre de 1812. <<

[57] A. Sorel, «Tolstoi historien», en *Revue bleue* (París), 1888, pp. 460-599. Esta conferencia, no reproducida en las obras reunidas de Sorel, ha sido injustamente olvidada por los estudiosos de Tolstoi; hace mucho para corregir las ideas de aquellos (como P. I. Biryukov y K. V. Pokrovsky en sus obras antes citadas, para no mencionar a posteriores críticos e historiadores de la literatura que dependen, casi todos, de su autoridad) que omiten toda referencia a Maistre. E. Haumant casi es el único entre los antiguos estudiosos que pasa por alto autoridades secundarias y por sí mismo descubre la verdad: véase su obra *La Culture française en Russie (1700-1900)* (París, 1910), pp. 490-492. <<

[58] *Entretien*, 7, pp. 212-213. <<

[59] Tolstoi visitó a Proudhon en Bruselas en 1861, año en que este último publicó una obra que fue llamada *La guerre et la paix*, traducida al ruso tres años después. Sobre la base de este hecho, Eikhenbaum trata de deducir la influencia de Proudhon sobre la novela de Tolstoi. Proudhon sigue a Maistre al considerar los orígenes de la guerra como un oscuro y sacro misterio, y hay mucho confuso irracionalismo, puritanismo, amor a la paradoja y rousseanismo en general en toda su obra. Pero estas cualidades son casi omnipresentes en el pensamiento radical francés, y es difícil encontrar algo específicamente proudhonista en *La guerra y la paz* de Tolstoi, aparte del título. El grado de la influencia general de Proudhon sobre todo tipo de intelectuales rusos durante este período fue muy grande; en realidad, más fácil aún sería defender la teoría de que Dostoievski —o Máximo Gorki— era proudhoniano que considerar a Tolstoi como tal; sin embargo, esto no sería más que un ocioso ejercicio de ingenio crítico, pues las semejanzas son vagas y generales, mientras que las diferencias son más profundas, numerosas y específicas. <<

[60] Sin embargo, también Tolstoi dice que millones de hombres se matan entre si, sabiendo que ello es física y moralmente malo, porque es «necesario», porque al hacerlo «obedecen... a una ley zoológica elemental». Esto es del más puro Maistre, y muy alejado de Stendhal o de Rousseau. <<

[61] Casi en el mismo sentido en que esta frase es empleada por Montesquieu en el primer párrafo de *El espíritu de las leyes*. <<

[¹] *Sobranie sochinenii v tridtsatí tomakh* (Obras completas en treinta volúmenes). (Moscú, 1954-1965; índices 1966), vol. XI, p. 48. Todas las referencias siguientes a las obras de Herzen se remiten a esta edición, por volumen y página, de esta manera: XI, 48. <<

^[2] A G. Mazzini, 13 de septiembre de 1850. <<

[3] «Desde la otra orilla», VI, 124. <<

[4] «Desde la otra orilla», VI, 123. <<

[5] «Cartas desde Francia e Italia», décima carta; V, 175-176. <<

[6] «Desde la otra orilla», VI, 125-126. <<

[7] «El doctor Krupov», IV, 263-264. <<

[8] «El doctor Krupov», IV, 264. <<

[9] «Desde la otra orilla», VI, 140. <<

[10] «Cartas desde Francia e Italia», quinta carta: V 89. Véase también el notable análisis del deseo universal de evadir toda responsabilidad intelectual creando ídolos, y la transgresión del Segundo Mandamiento en «Nuevas variaciones sobre viejos temas» (II, 86-102), que originalmente apareció en Sovremennik. <<

[11] «Desde la otra orilla», VI, 46. <<

[12] «Desde la otra orilla», VI, 35. <<

[13] «Desde la otra orilla», VI, 34-35. <<

[14] «Desde la otra orilla», VI, 36. <<

[15] «Desde la otra orilla», VI, 31. <<

[16] «Desde la otra orilla», VI, 32. <<

[17] «Desde la otra orilla», VI, 94. <<

[18] «Carta sobre el libre albedrío» (a su hijo Alexander). XX, 437-438. <<

[19] «Desde la otra orilla», VI, 131. <<

[20] «Desde la otra orilla», VI, 29. <<

[21] «Desde la otra orilla», VI, 51. <<

[22] «Aun viejo camarada», XX, 584. <<

[23] «Aun viejo camarada», XX, 578. <<

[24] «Desde la otra orilla», VI, 472. <<

[25] «A un viejo camarada», XX, 578. <<

[26] «Cartas desde Francia e Italia», decimocuarta carta, V, 211. <<

[27] «Desde la otra orilla», VI, 104. <<

[28] «Cartas desde Francia e Italia», decimocuarta carta. V. 215-217. <<

[29] «Desde la otra orilla», VI, 58-59. <<

[30] «Desde la otra orilla», VI, 110. <<

[31] «Desde la otra orilla», VI, 53. <<

[32] «A un viejo camarada», XX, 576. <<

[33] «Mi pasado y mis ideas», XI, 70. <<

[34] «Cartas desde Francia e Italia», cuarta carta, V, 62. <<

[35] «Desde la otra orilla», VI, 36-91. <<

[36] «Desde la otra orilla», VI, 130. <<

[37] «Desde la otra orilla», VI, 131. <<

[38] «Desde la otra orilla», VI, 19. <<

[39] «Desde la otra orilla», VI, 120. <<

[40] «A un viejo camarada», XX, 588. <<

[41] «A un viejo camarada», XX, 588. <<

[42] «A un viejo camarada», XX, 588-589. <<

[43] «Por muy bajo... que se hundiera el gobierno», observó una vez Herzen hablando del Occidente en contraste con Rusia «Spinoza no fue sentenciado a transportación ni Lessing a azotes ni a concripción» («Desde la otra ori11a», VI, 15). El siglo XX ha quitado fuerza a esta comparación. <<

[44] «Desde la otra orilla», VI, 126. <<

[45] Carta a N. P. Ogarev, 1-2 de mayo de 1868. <<

[46] «Mi pasado y mis ideas», XI, 351. <<

[47] «Sobre el desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia», VII, 15. Arnold Ruge se sintió ofendido por esto y protestó con vehemencia en su crítica al ensayo en 1854, al recibir la edición en alemán. Véase Arnold Ruge's *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren, 1825-1880*, ed. P. Nerrlich (Berlín, 1886), vol. 2, pp. 147-148. <<

[48] «El pueblo ruso y el socialismo: Carta a *Monsieur* J. Michelet», VII, 130.

<<

[49] Carta al Comité del periódico *L'Égalité* (Oeuvres, ed. J. Guillaume, vol. 5 (París, 1911), p. 15. <<

[50] Citado por A. Ruge en sus memorias de Bakunin en *Neue Freie Presse*.
abril-mayo de 1876. <<

[51] «Tres conferencias a los obreros de Val de Saint-Imier», en *Oeuvres*, J. Guillaume (comp.), vol. 5, pp. 231-232. <<

[52] M. Bakunin, «El imperio knouto-alemán y la revolución social», *Izbrannye sochineniya*, Vol. 2 (Petrogrado/Moscú, 1922), pp, 235-236. <<

[53] M. Bakunin, «El imperio knouto-alemán y la revolución social», *Izbrannye sochineniya*, Vol. 2 (Petrogrado/Moscú, 1922), pp. 236-238. <<

[54] Véase su folleto de 1869, «Una definición de la cuestión revolucionaria», en M. A. Bakunin, *Rech i vozzvaniya* (Moscó, 1906), pp. 235-245. <<

[55] V. A. Polonsky (ed.), *Materialy dlya biografii M. Bakunina*, vol. 3 (Moscu, 1928), p. 43. <<

[56] V. A. Polonsky (ed.), *Materialy dlya biografii M. Bakunina*, vol. 3 (Moscu, 1928), p. 121. <<

[57] V. A. Polonsky (ed.), *Materialy dlya biografii M. Bakunina*, vol. 3 (Moscu, 1928), pp. 122-123. <<

[58] Herzen, en una carta a Turgueniev, del 10 de noviembre de 1862, lo llama «fatras bakuninskoi demagogii» (fárrago demagógico de Bakunin). <<

[59] M. Bakunin, «Estatismo y anarquía», en A. Lehning (ed.), *Archives Bakounine*, vol. 3 (Leiden, 1967), p. 358. <<

[60] M. Bakunin, «Estatismo y anarquía», en A. Lehning (ed.), *Archives Bakounine*, vol. 3 (Leiden, 1967), p. 317. <<

[61] «Por naturaleza no soy un charlatán», dijo en su carta al zar, «pero las circunstancias antinaturales y desventuradas (de las que en realidad yo mismo fui responsable) a veces han hecho de mí un charlatán, contra mi voluntad», (V. A. Polonsky (ed.), *Materialy dlya biografii M. Bakunina*, vol. I, Moscú, 1923), p. 159. <<

[62] Como solía llamarlo Herzen por su hija de tres años, amiga de Bakunin.

<<

[*] Artel: aldea rusa colectivizada, donde la tierra y el capital se ponían bajo una administración única. [NT]. <<

[2] En *Il populismo Russo* —traducido al inglés como *Roots of Revolution* (Londres, 1960)— Franco Venturi muy apropiadamente cita estadísticas de los populistas (que parecen bastante verosímiles) de acuerdo con las cuales la proporción de campesinos con la de terratenientes, en la década de 1860, fue del orden de 341:1, mientras que la tierra que poseían estaba en proporción con las de sus amos de 1:112, y sus ingresos eran de 2,5:97,5; en cuanto a la industria, la proporción de obreros de las ciudades con la de campesinos era de 1:100. Dadas estas cifras, quizás no sea sorprendente que Marx haya declarado que sus pronósticos se aplicaban a las economías occidentales, y no necesariamente a la de los rusos, aun cuando sus discípulos rusos pasaron por alto esta concesión, e insistieron en que el capitalismo estaba dando pasos agigantados en Rusia y pronto borraría las diferencias que lo separaban de Occidente. Plejanov (que categóricamente negó que Chernishevsky hubiese sido jamás populista) elaboró esta teoría: Lenin actuó sobre ella. <<

[3] Franco Venturi, *Il populismo Russo*, traducido al inglés como *Roots of Revolution* (Londres, 1960). <<

[1] La educación es para él «una actividad basada en la necesidad humana de igualdad y en la ley inmutable del avance de la educación», que interpreta como igualación constante del conocimiento, de un conocimiento siempre creciente, porque yo sé algo que el niño no sabe; más aún, cada generación sabe lo que pensó la generación anterior, pero no sabe lo que pensarán las generaciones futuras. La igualdad es entre el maestro y el alumno; este deseo de igualdad de parte de ambos es para él, en sí mismo, la fuente del progreso, del progreso en el sentido de «avance del conocimiento» de lo que son y lo que deben ser los hombres. <<

[2] Tolstoi se indigna por la célebre frase de Maupassant (que cita), de que el trabajo del artista no consiste en entretener, deleitar, conmover, asombrar; hacer que el lector, sueñe, reflexione, sonría, llore o se estremezca sino [faire] quelque chose de beau dans la forme qui vous conviendra le mieux d'après votre tempérament. [Hacer algo bello en la forma que más os convenga según vuestro temperamento]. <<

[3] Mijailovsky sostiene que en *Polikushka*, uno de los mejores cuentos de Tolstoi, compuesto durante el periodo de los folletos educativos, Tolstoi representa la muerte trágica del héroe como causada solo por la caprichosa intromisión de la terrateniente, bien intencionada pero vanidosa e insensata, en la vida de sus campesinos. El argumento es sumamente persuasivo. <<

[4] Algunos críticos marxistas, especialmente Lukács, representan estas contradicciones como la expresión en el arte de la crisis del feudalismo ruso, y en particular de la condición de los campesinos que, se nos dice, refleja Tolstoi. Esto me parece a mí una opinión excesivamente optimista: la destrucción del mundo de Tolstoi habría hecho caducar sus dilemas. El lector juzgará por sí mismo. <<

[1] Las palabras de Belinsky «*Samoderzhavie, pravoslavie i narodnost*» son un eco de la fórmula oficial patriótica inventada por un ministro de educación a principios del reinado de Nicolás I. La última de estas palabras — *narodnost*’— evidentemente fue inventada como equivalente ruso de *Volkstum* [traducciones populares, en alemán]; la emplea en este contexto para contrastar los tradicionales «modos de vida» de la gente común con las entelequias importadas y «artificiales» de los «sabelotodo» influidos por la Ilustración occidental. En la práctica, connotaba el patriotismo oficial e instituciones tales como la servidumbre, la jerarquía de los Estados y el deber de obediencia implícita al emperador y a su gobierno. La carta de Belinsky es una violenta acusación a Gogol por valerse de su genio «sinceramente o no» para servir a la causa del oscurantismo y la reacción. Por leer esta carta en una reunión clandestina de un grupo subversivo, Dostoievski fue detenido y sentenciado a muerte. <<

[2] Para el texto del *Discours* pronunciado el 1 de octubre de 1883, véase Tourguenieff, *Oeuvres dernieres*, 2.^a ed. (París, 1885), pp. 297-302. <<

[3] Citado del artículo de V. G. Korolenko, «I. A. Goncharov i ‘molodoe pokolenie’», *Polnoe sobranie sochinenii* (Petrogrado, 1914), vol. 9, p. 324; véase K. I. Bonetskii, *Turguenev v russkoi kritike* (Moscú, 1953), p. 527. <<

[4] Véase *Sbornik Pushkinskogo doma na 1923 god* (Petrogrado, 1922), pp. 288-289 (carta a K. P. Pobedonostsev, 1881). <<

[5] The Sheldonian Theatre, Oxford, en que el 12 de noviembre de 1970 se pronunció una versión abreviada de esta conferencia. <<

[6] Ludwig Pietsch describe este incidente tal como se lo contó Turgueniev. Véase *Inostrannaya kritika o Turgeneve* (San Petersburgo, 1884), p. 147. Pietsch es citado por E. A. Soloviev (*I. S. Turgenev. Ego zhizn'i literaturnaya deyatel' nost'* (Kazán, 1922), pp. 39-40, que a su vez es citado por J. Mourier. Este último, al parecer interpretando mal a Soloviev, dice que la mujer en cuestión fue la madre de Turgueniev. J. Mourier, *Ivan Serguéiévitsh Tourguéneff à Spasskoé* (San Petersburgo, 1899), p. 28. <<

[7] «Rech' o Kritike», *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 6 (Moscú, 1955), pp. 267, 269. <<

[8] Carta a Vasily Botkin, 29 de junio de 1855. I. S. Turgueniev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* (Moscú/Leningrado, 1960-68), *Pis'ma*, vol. 2, p. 282. Todas las referencias a las cartas de Turgueniev son de esta edición a menos que se especifique lo contrario. <<

^[9] Carta a L. N. Tolstoi, 29 de enero de 1858. <<

[10] A Tolstoi, 8 de abril de 1858. <<

[11] «Las dudas lo atormentaban [a Belinsky], le robaban el sueño, el alimento, sin cesar lo corroían, lo consumían; él no se permitía olvidar, no conocía la fatiga... su sinceridad me afectaba a mi también», escribió en sus memorias con característica modestia, ironía y afecto, «su fuego mismo se me comunicaba, y la importancia del tema me absorbía; pero después de hablar durante dos o tres horas yo solía debilitarme, la frivolidad de la juventud exigía un tributo; yo quería distraerme, empezaba a pensar en un paseo, en una cena...». *Literaturnye i zhiteiskie vospominaniya* (Leningrado, 1934), p. 79. <<

[12] A. I. Herzen, «Kontsy i machala», Primera carta, 1862. *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscú, 1954-65), vol. 16 p. 138. Las posteriores referencias a las obras de Herzen son a esta edición. <<

[13] Carta a Herzen, 8 de noviembre de 1862. <<

[¹⁴] Carta a Herzen, 8 de noviembre de 1862. Sobre este tema, véase *Pis'ma K. D. Kavelina i I. S. Turgeneva k A. I. Gertsenu*, ed. M. Dragomanov (Ginebra, 1892), cartas de Turgueniev para 1862-1863. <<

[15] Carta a Herzen, 8 de noviembre de 1862. <<

[16] Introducción a las novelas reunidas, 1880 *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* (Moscú/Leningrado, 1960-1968), Sochineniya, vol. 12, p. 303. Las referencias posteriores a las obras de Turgueniev son a esta edición a menos que explícitamente se indique lo contrario. <<

[17] Véase *Sbornik Pushkinskogo doma na 1923 god* (Petrogrado, 1922), pp. 288-289 (carta a K. P. Pobedonostsev, 1881). <<

[18] *Partial Portrail* (Londres, 1888), pp. 296-297. Para la opinión que James tenía de Turgueniev, véase también *The Art of Fiction* (Oxford, 1948). <<

[19] Su mordaz amigo Herzen dijo que Turgueniev había creado a Rúdin a la manera bíblica: «a su propia imagen y semejanza». Añadió: «Rúdin es Turgueniev II más (*naslusha vshiisya*) no poco de la jerga filosófica de Bakunin» *Sobranie sochinenii*, vol. II, p. 359. <<

[20] Esta frase no aparece en la crítica original de 1860, pero fue incluida en la edición póstuma de los ensayos de Dobrolyubov dos años después. Véase «Kogda zhe pridet nastoyashchii den'?» *Sobranie sochinenii*, vol. 6 (Moscú, 1963), p. 126. <<

[21] A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii*, vol. 14, p. 322. <<

[22] Reminiscencias de N. G. Chernishevsky, citadas en *I. S. Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscú, 1960), vol. I, p. 356. Este hecho fue anotado por Chernichevsky en 1884, muchos años después de ocurrido, a petición de su primo Pypin, que estaba recabando material acerca del movimiento radical en los sesenta; no hay razón para dudar de su autenticidad. <<

[23] Reminiscencias de N. G. Chernishevsky, citadas en *I. S. Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscú, 1960), vol. I, p. 358 <<

[²⁴] Epígrafe original de Padres e hijos, que Turgueniev descartó después. Véase A. Mazon, *Manuscrits parisiens d'Ivan Turguénev* (París, 1930), pp. 64-65. <<

[25] De una carta a M. E. Saltykov-Chedrin, 15 de enero de 1876. <<

[26] Sorel afirma que este pasaje es de una carta que, según el economista Lujo Brentano, escribió Marx a uno de sus amigos ingleses, el profesor Beesly (*Réflexions sur la violence*, 7.^a ed. París, [1930], p. 199, nota 2). No la he encontrado en ninguna colección publicada de cartas de Marx. <<

[27] Turgueniev lo llama Stoff und Kraft. <<

[28] Carta a K. K. Sluchevsky, 26 de abril de 1862. <<

[29] «Ottsy i deti», *Vremya*, 1862, núm. 4, pp. 58-84. Véanse también sus ensayos acerca de Turgueniev en *Kriticheskie stat'i ob I. S. Turgeneve i L. N. Tolstom (1862-85)* (San Petersburgo, 1885). <<

[30] *I. S. Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov*, vol. I, p. 343. <<

[31] *I. S. Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov*, vol. I, pp. 343-344 <<

[32] Carta a Turgueniev, citada por él en *Literaturnye i zhiteiskie vospominaniya*, p. 158. <<

[33] Véase M. A. Antonovich, «Asmodey nashego vremeni», *Sovremennik*, marzo de 1862, pp. 65-114, y V. G. Bazanov, «Turgenev i antinigilisticheskii roman», *Kareliya* (Petrozavodsk, 1940), vol. 4, p. 160. Asimismo, V. A. Zelinsky *Kriticheskie razbory romana «Ottsy i deti»*, I. S. Turgeneva (Moscú, 1894), y V. Tukhomitsky, «Prototipy Bazarova» *K pravde* (Moscú, 1904), pp. 227-285. <<

[34] A L. Pietsch, 3 de junio de 1869. <<

[35] «Po povodu *Ottsov i detei*» (1869), *Literaturnyei zhiteiskie vospominaniya*, pp. 157-159. <<

[36] Por ejemplo en la revista *Osa* (1863, núm. 7). Véase M. M. Klevenky. «Ivan Sergeevich Turgenev v Karikaturakh i parodiyakh», *Golos minuvshego*. 1918, núms. 1-3, pp. 185-218, y *Dumy i pesni* D. D. Minaeva (San Petersburgo, 1863). <<

[37] D. I. Pisarev «Bazarov» (*Russkoe slovo*, 1862, núm. 3), *Polnoe sobranie sochinenii* (San Petersburgo, 1901), vol. 2, pp. 379-428 y «Realisty» (1862), *ibid*, vol. 4, pp. 1-146. Acaso valga la pena observar, para beneficio de los que se interesen por la historia de las ideas radicales en Rusia, que probablemente fue la controversia por el personaje de Bazarov la que influyó a Chernyshevsky, al crear el personaje de Rajmetov en su famosa novela didáctica *¿Qué hacer?*, publicada al año siguiente; pero es infundada la idea de que Rajmetov no solo es «la respuesta» a Bazarov sino una versión «positiva» del héroe de Turgueniev (la he encontrado en una introducción reciente a una de las traducciones inglesas de la novela). La identificación de Pisarev con Bazarov marca la línea de divergencia entre el egoísmo racional y el elitismo potencial de los «nihilistas» de *Russkoe slovo* con sus aliados neojacobinos del decenio de 1860 —hasta culminar en Tkachev y Nechaev— y el socialismo altruista y genuinamente igualitario de *Sovremmenik* y los populistas de los setenta, con su sentido más agudo del deber cívico, a quienes Turgueniev después trató de describir, sin lograrlo siempre, en *Tierras vírgenes* (véase a este respecto Joseph Frank, N. G. Chernyshevsky: «A Russian Utopia», *The Southern Review*, Baton Rouge, Invierno de 1967, pp. 68-84). Esto surge con la mayor claridad en la famosa controversia entre Tkachev y Lavrov durante los setenta. La importancia histórica de Bazarov es considerable, no porque sea el original sino porque es una de las antítesis de Rajmetov; y esto pese a la versión que, según al menos una fuente, Turgueniev no negó, de que un mismo individuo acaso sirviera de «modelo» para ambos. Hasta este punto, los ataques indignados de Antonovich y después de Shelgunov, por destemplados o por nulos que fuesen como crítica, no carecían de fundamento. <<

[38] Carta a Turgueniev, 26 de septiembre de 1861. Citada en V. A. Arjipov, «K. Tvorcheskoi istorii romana I. S. Turgeneva *Ottsy i deti*», *Russkaya literatura*, Moscú, 1958, núm. I, p. 148. <<

[39] Carta a Turgueniev, 26 de septiembre de 1861. Citada en V. A. Arjipov, «K. Tvorcheskoi istorii romana I. S. Turgeneva *Ottsy i deti*», *Russkaya literatura*, Moscú, 1958, núm. I, p. 147. <<

[40] Carta a Turgueniev, 26 de septiembre de 1861. Citada en V. A. Arjipov, «K. Tvorcheskoi istorii romana I. S. Turgeneva *Ottsy i deti*», *Russkaya literatura*, Moscú, 1958, núm. I, p. 147. <<

[41] «Roman Turgeneva i ego kritiki», Russkii vestnik, mayo de 1862, pp. 393-426, Y «O nashem nigilizme. Po povodu romana Turgeneva», *Ibid.*, julio de 1862, pp. 402-426. <<

[42] A. I. Herzen, «Eshche raz Bazarov» Sobranie sochinenii, vol. 20, p. 339.

<<

[43] A. I. Herzen, «Eshche raz Bazarov» *Sobranie sochinenii*, vol. 20, p. 339.

<<

[⁴⁴] *Sobranie sochinenii*, vol. II, p. 351. <<

[45] Para un análisis completo de la reacción inmediata a la novela, véase «Z» (E. F. Zarin), «Ne v brov, a v glaz» *Biblioteka dlya chteniya*, 1862, núm. 4, pp. 21-55. <<

[46] La bibliografía, sobre todo de obras de polémica, es muy extensa. Entre los ensayos más representativos pueden enumerarse: el célebre «Dva nigelizma: Bazarov i Sanin», de V. V. Vorovsky (1909), *Sochineniya* (Moscú, 1931), vol. 2, pp. 74-100; V. P. Kin en *Literatura i marksizm*, vol. 6 (Moscú, 1929), pp. 71-116; L. V. Pumpyansky, «Ottsy i deti. Istoriko-literaturnyi ocherkh», en I. S. Turgueniev, *Sochineniya* (Moscú/Leningrado, 1939), vol. 6, pp. 167-186, I. K. Ippolit. *Lenin o Turgeneve* (Moscú, 1934); I. I. Veksler, *I. S. Turgenev i politicheskaya bor'ba shestidesyatykh godov* (Moscú/Leningrado, 1935); V. A. Arjipov, en *Russkaya literatura*, 1958, num. 1, pp. 132-62; G. A. Byaly, en *Novyi mir*, Moscú, 1958, núm. 8 pp. 255-259; A. I. Batyuto, en *I. S. Turgenev (1818-1883-1958): stat'i i materialy* (Orel, 1960), pp. 77-95; P. G. Pustovoit, *Roman I. S. Turgeneva Ottsy i deti i ideinaya bor'ba 60kh godov XIX veka* (Moscú, 1960); N. Chernov en *Voprosy literatury*, Moscú, 1961, núm. 8, pp. 188-93; William Egerton en *Russkaya literatura*. 1967, núm. 1, pp. 149-154.

Estas no son más que unas muestras de la incesante controversia, en que la mordaz alusión de Lenin a la semejanza de las opiniones de Turgueniev con las de los socialdemócratas alemanes de derecha es constantemente citada tanto en pro como en contra del concepto de Bazarov como prototipo de los activistas bolcheviques. Existe otra masa aún más densa de escritos acerca de si Katkov logró persuadir a Turgueniev, y hasta qué punto, de que enmendara su texto en la dirección «moderada», ennegreciendo la imagen de Bazarov; se ha establecido que Turgueniev sí alteró su texto como resultado de las sugerencias de Katkov; sin embargo, acaso haya restaurado al menos una parte del texto cuando la novela se publicó en forma de libro. Sus relaciones con Katkov se deterioraron rápidamente; Turgueniev llegó a considerarlo como un empedernido reaccionario, y lo dejó con la mano tendida en un banquete en honor de Pushkin en 1880; una de sus bromas favoritas era referirse a la artritis que lo atormentaba como «Katkovitis» (katkovka). A este respecto, véase N. M. Gutyar, *Ivan Sergeevich Turgenev* (Yurev, 1907) y V. G. Bazanov, *Iz literaturnoi polemiki 60kh godov* (Petrozavodsk, 194.1),

pp. 46-48. La lista de «correcciones» del texto de que se hace responsable a Katkov se reproduce virtualmente en todo estudio soviético de las obras de Turgueniev. Pero véase también A. Batyuto, «Parizhskaya rukopis» romana I. S. Turgeneva *Ottsy i deti*», *Russkaya literatura*, 1961, núm. A, pp. 57-78. <<

[47] *Liliteraturye i zhiteiskie vospominaniyakh*, p. 155. <<

[48] Carta a K. K. Sluchevsky, 26 de abril de 1862. <<

[49] *I. S. Turguenev v vospominaniyakh sovremennikov*, vol. I p. 441 <<

[50] Carta a M. E. Saltykov-Shchedrin, 15 de enero de 1876. <<

[51] Carta a M. E. Saltykov-Shchedrin, 15 de enero de 1876. <<

[52] *Literaturnye i zhiznennye vospominaniya*, p. 155 <<

[53] *Literaturnye i zhiznennye vospominaniya*, p. 1457. <<

[54] «Eshche raz Bazarov», *Sobranie sochinenii*, vol. 20, pp. 335-350 <<

[55] Carta a K. K. Sluchevsky, 26 de abril de 1862. <<

[56] Carta del 18 de abril de 1862. <<

[57] Carta a I. P. Borisov, 4 de enero de 1870. <<

[58] Carta del 30 de agosto de 1874. <<

[59] Carta a Marko Yovchok (*Mme.* Markovich), 27 de agosto de 1862. <<

[60] Del poema en prosa «Uslyshish sud gluptsa», citado por P. Lavrov en «I. S. Turgenev i razvitie russkogo obshchestva», *Vestnik narodnoi voli*, vol. 2 (Ginebra, 1884), p. 119 <<

[61] Carta a Herzen, 4 de junio de 1867. <<

[62] Véase la carta de Dostoievski al poeta A. N. Maikov, del 28 de agosto de 1867 (citada en N. M. Gutyar, *Ivan Sergeevich Turgenev* [Yurev, 1907], pp. 337-340). <<

[63] Carta a M. M. Stasyulevich, 3 de enero de 1877. <<

[64] Véase el excelente ensayo sobre Turgueniev en *Politics and the Novel* (Londres, 1961). <<

[65] Carta del 23 de noviembre de 1876. <<

[66] Véase B. Markevich (bajo el seudónimo de Inogorodnyi obyvatel), «S. Beregov Navy», *Moskovskie vedomosti*, 9 de diciembre de 1879. <<

[67] Carta a *Vestnik Evropy* (El Heraldo Europeo), 2 de enero de 1880, *Sobraine sochinenii*, vol. 15, p. 185. <<

[68] En 1863 tuvo que regresar de París para ser interrogado por una comisión Senatorial, en San Petersburgo, acerca de sus relaciones con Herzen y Baknnin. Turgueniev protestó: «Cómo podía haber conspirado con aquellos hombres, él, monarquista durante toda su vida, blanco de enconados ataques de los “rojos”?». Aseguró a los senadores que, después de *Padres e hijos*, había «roto» sus relaciones con Herzen, nunca muy cordiales. En esto había un elemento de verdad. Pero acaso no fuese sorprendente de Herzen (quien no había olvidado la negativa de Turgueniev a firmar el manifiesto, redactado por él y por Ogarev, que criticaban las insuficiencias de la Ley de Emancipación de los Siervos), característicamente, se hubiese referido «a una encanecida Magdalena del sexo masculino» que había perdido el sueño por las noches, por temor a que el zar no se hubiese enterado de su arrepentimiento. Turgueniev y Herzen volvieron a encontrarse en años posteriores, pero nunca más con la cordialidad de antes. En 1879, Turgueniev, de modo similar, se apresuró a negar toda conexión con Lavrov y sus compañeros revolucionarios. También Lavrov lo perdonó. (Para las relaciones de Turgueniev con Lavrov y con otros revolucionarios exiliados, véase P. L. Lavrov, «I. S. Turgueniev i razvitie russkogo obschestva», pp. 69-149, y Michel Delines [M. O. Ashkinazy], *Tourguéneff inconnu* [París, 1888], pp. 53-75). <<

[69] Véanse los recuerdos de G. Lopatin en *I. S. Turgenev v vospominaniyakh revolyutsionerov-semidesyatnikov* (Moscú/Leningrado, 1930), p. 124. <<

[70] Bárbaro mercenario turco. <<

[71] Prólogo a la edición de 1880 de sus novelas *Sobranie sochinenii*, vol. 12, pp. 307-308. <<

[72] Carta a Herzen, 28 de abril de 1862. <<

[73] G. Lopatin en *I. S. Turgenev v vospominaniyakh revolyutsionerov-semidesyatnikov* (Moscú/Leningrado, 1930), p. 126. <<

[74] Para esta excelente distinción entre liberales y radicales, véase *The Positive Hero in Russian Literature*, por R. W. Mathewson (Nueva York, 1958). <<

[75] Véase, antes, la carta a *Vestnik Europy* y también las cartas a Stasyulevich y a Herzen del 25 de noviembre de 1862, y el artículo de F. Voljovsky «Ivan Sergueevich Turgenev», *Free Rusia*, vol. 9, núm. 4 (1898), pp. 26-9. <<

[76] Véase las cartas a la condesa Lambert en 1864, y a la escritora M. A. Milyutina en 1873, citadas junto con muchos otros materiales interesantes en V. N. Gorbacheva, *Molodye gody Turgeneva* (Kazan 1926). <<

[77] El escritor satírico Saltykov-Shchedrin. <<

[78] *Literaturnoe nasledstvo*, vol. 76, p. 332, e *I. S. Turgenev vospominaniyakh sovremennikov*, vol. I, Introducción, p. 36. <<

[79] El autor del escrito fue P. F. Yakubovich (citado en *Turgenev v russkoi kritike*, p. 401). <<

[80] *Sobranie sochinenii*, vol. 10, p. 319. <<

[81] «K staromu tovarishchu», Cuarta carta, 1869, *Sobranie sochinenii*, vol. 20, pp. 592-593. <<

[82] «K staromu tovarishchu», Cuarta carta, 1869, Sobranie sochinenii, vol. 20, p. 593. <<

[83] Carta a Herzen del 25 de noviembre de 1862. <<

[84] «Po povodu *Ottsov i detei*» (1869), *Literaturnyei zhiteiskie vospominaniya*, p. 159. <<

[85] Citado de Dovol'no, discurso leído por él en 1864, que después fue caricaturizado por Dostoievski en *Los poseídos*. Véase *Sobranie sochinenii*, vol. 9, pp. 118-119. <<

[86] Citado de Dovol'no, discurso leído por él en 1864, que después fue caricaturizado por Dostoievski en *Los poseídos*. Véase *Sobranie sochinenii*, vol. 9, p. 119. <<

[87] Citado de Dovol'no, discurso leído por él en 1864, que después fue caricaturizado por Dostoievski en *Los poseídos*. Véase *Sobranie sochinenii*, vol. 9, p. 120. <<

[¹] *Dneunik A. S. Suvorina*, ed. M. G. Krichevsky (Moscú/Petrogrado, 1923), pp. 15-16. Esta anotación de 1887 es la primera en el diario del amigo y editor de Dostoievski (y de Chéjov). <<

[2] Ippolit Mlodetsky atentó contra la vida del jefe del gobierno el 20 de febrero de 1880, pocas semanas después del frustrado intento de Jalturin contra el zar. Fue ahorcado dos días después. <<

[3] La palabra rusa también puede significar «dar aviso». <<

[4] El editor de este texto, al que llama «un fragmento», menciona un pasaje de la novela en que Iván Karamazov habla a su santo hermano Aliocha del caso del general que soltó sus perros contra un muchacho campesino para que lo mataran ante los ojos de su madre; luego pregunta a Aliocha si él haría matar por esto al general. Después de un atormentado silencio, Aliocha dice que sí lo haría. «Bravo», contesta Iván. <<